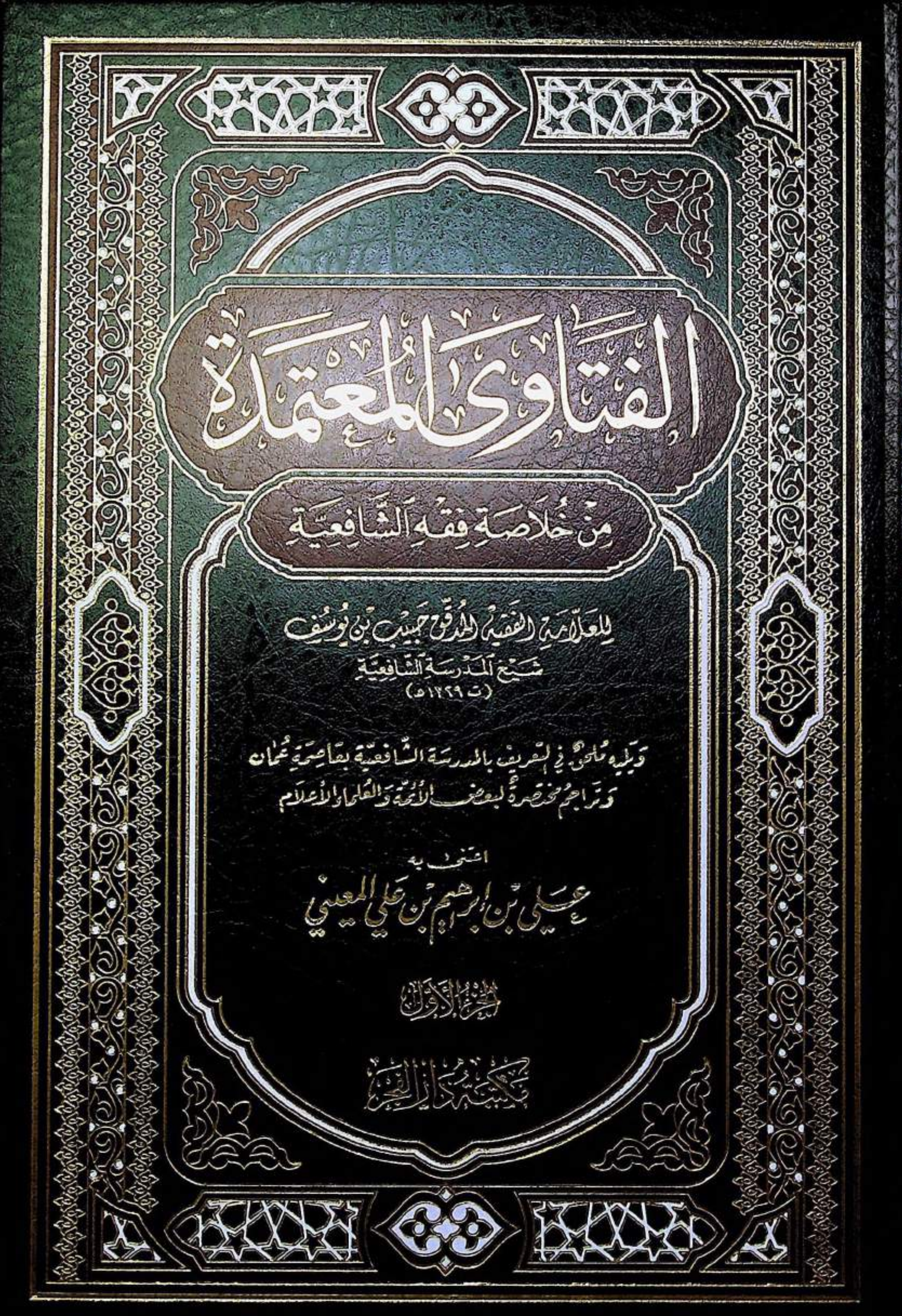

الفتاوى المعتمدة
من خلاصة فقه الشافعية
للعلامة الفقيه المدقق حبيب بن يوسف
شيخ المدرسة الشافعية
(ت ١٤٢٩هـ)
ويليه ملحق في التعريف بالمدرسة الشافعية بعاصمة عُمان
وتراجم مختصرة لبعض الأئمة والعلماء الأعلام
اعتنى به
علي بن إبراهيم بن علي المعيني
الجزء الأول
مكتبة دار الفجر

الفتاوى المعتمدة

مِنْ خُلَاصَةِ فِقْهِ الشَّافِعِيَّةِ

لِلعَلَّامَةِ الفَقِيهِ المُدَقِّقِ حَبِيبِ بْنِ يُوسُفَ
شَيْخِ المَدْرَسَةِ الشَّافِعِيَّةِ
(ت ١٣٢٩هـ)

وَيَلِيهِ مُلحَقٌ فِي التَّعرِيفِ بِالمَدرَسَةِ الشَّافِعِيَّةِ بِعَاصِمَةِ عُمَان
وَتَرَاجِمُ مُختَصَرَةٌ لِبَعضِ الأَئِمَّةِ وَالعُلَمَاءِ الأَعلَام

اعتنى به
علي بن إبراهيم بن علي المعيني

الجزء الأول

مكتبة دار الفجر

الطبعة الأولى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م

رقم الإيداع المحلي: ٢٠١٦/٣٢٣
رقم الإيداع الدولي: ٩ - ٥٠٧ - ٩٩٩٦٩ - ٩٧٨

يُطلَبُ مِنْ



مكتبة دار الفجر
دمشق: ٠٠٩٦٣ ٩٤٤ ٢١٤٤١٦
بيروت: ٠٠٩٦١ ٧٨ ٨٤٩٢٦٦
Email: fajer.112@hotmail.com
fajer.113@gmail.com













كلمة الشيخ
حبيب بن عبد الله المعيني
سبط ابن المؤلف

الحمد لله رب العالمين، القائل في كتابه المبين: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾، وصلى الله تعالى وسلم على رسولنا وإمامنا سيدنا محمد القائل «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» وعلى آله وأصحابه والتابعين أجمعين.

أما بعد: فهذا الكتاب الذي بين أيدي القراء هو «كتاب الفتاوى المعتمدة من خلاصة فقه الشافعية» تأليف الشيخ العلامة الشهير حبيب بن يوسف بن حبيب العماني موطناً الشافعي مذهباً، وكتاب الفتاوى الفقهية كان موجوداً في حياة المؤلف بالمدرسة الشافعية بـ (مغب) في العاصمة مسقط؛ إذ كان الشيخ حبيب شيخ المدرسة من سنة (١٣٠٥) هجرية إلى سنة (١٣٢٩) هجرية بوصية شيخها السابق الشيخ محمد صالح بن محمد بن علي بن عبد الغفور الشافعي مذهباً والذي كان من أعيان ولاية بركاء، وعندما ضاق بناء المدرسة على الطلبة انتقل الشيخ مع طلبة العلم

إلى البناء الجديد الذي أنشأه الشيخ راشد بن محمد القاسمي بجوار جامع السيد يوسف بن أحمد الزواوي، وذلك في سنة (١٣١٢) هجرية.

أما من حيث أهمية الكتاب فإنَّ العلماء الذين لم يقفوا على تحقيقات المؤلف سابقاً ومناقشاته ولاسيّما الفقهية والفرضية والنحوية، فسيجدون في هذا الكتاب تحقيقات ومناقشات نفيسة غفل عنها كثير من المحققين من أهل العلم، ومن ناحية أخرى فإن المؤلف رحمه الله يسر الطريق على كثير من أهل العلم المتأهلين للإفتاء الذين أعلى الله شأنهم ورفع درجاتهم عن مراجعة أمهات المصادر، وذلك بحسن نيته ووضوح تعبيره ورشاقة كلماته، ولولا خشية الإطالة لذكرت ثلاثة أمثلة من تلك العلوم الثلاثة المذكورة، فلذلك يكتفى بمثال واحد يتضمن مسألة من مسائل ذوي الأرحام ذكرها الشيخ في ثنايا جواب عن سؤال وجه إليه، يستدرك فيها على العلامة المحقق ابن حجر مؤلف كتاب تحفة المحتاج بشرح المنهاج، الذي هو عمدة المذهب للفتوى، والذي نظم له المؤلف مصطلحاً وتوسع في شرحه سماه «سموط الدرر في مصطلح تحفة ابن حجر» وهذا نص المثال المشار إليه: (**تنبيه علم مما تقرر أنه لو مات عن خال وابن خالة وبني عمة يكون المال كله للخال، وإن اضطرب العلامة ابن حجر في فتاواه في هذه اضطراباً عجيباً لا يليق بجلالته وعلو كعبه، إلى أن قال: وقد علمت مما مر أنه لا إشكال، ولكن الأمر كما قال بعض المحققين: إن لكل لبوة كبوة**).

وقبل وفاة الشيخ حبيب بن يوسف اختار تلميذه النبيه وهو سيدي الوالد الشيخ العلامة عبد الله بن محمد بن أحمد المعيني الشهير بالمجزي ليكون شيخ المدرسة المذكورة، فحملها بكل صبر على ما عاناه من خلو المكان بعد وفاة شيخه الذي تربطه به علاقة قوية، ومن جهة أخرى فقد كثرت عليه حاجات الناس الدينية وغيرها مما كان الشيخ حبيب رحمه الله يقوم بحملها وتبعاتها، إلا أنه كان خير خلف لخير سلف، وبقي الوالد الشيخ عبد الله بن محمد المعيني شيخاً للمدرسة الشافعية خلفاً للشيخ العلامة حبيب بن يوسف من سنة (١٣٢٩) هجرية إلى سنة (١٣٦٠) هجرية.

وفي عهد الشيخ الوالد عبد الله بن محمد طلب منه بعض شيوخ جزيرة القسم كتاب الفتاوى، فلبّى طلبهم بعد أن أمر بنسخ الكتاب، وإرسال النسخة المنقولة إليهم، وذلك ينبئ عن فراسته، فلطالما ضاعت أمهات الكتب بنقلها من مكان لآخر. والذي يبدو أنَّ كتاب الفتاوى خرج من حوزة المدرسة في عهد الشيخ الوالد؛ لما كان معهوداً بين أهل العلم من إعارة الكتب بغية الاستفادة والانتفاع العلمي، فبعد وفاة الشيخ الوالد ظهرت نسخة الفتاوى الأصليَّة عند الشيخ عبد الرحمن بن محمد مقصيدة، الذي كان قاضياً في محافظة ظفار، ولكنَّ الكتب التي كانت بحوزة أبناء الشيخ عبد الرحمن مقصيدة تلفت جميعها ـ ومن جملتها النسخة الأصلية للفتاوى ـ على حد ما أخبرني به الأستاذ أحمد بن الشيخ عبد الرحمن مقصيدة.

وبعد أن تحقق فقدان النسخة الأصليَّة لكتاب الفتاوى جد السعي للحصول على النسخة المنقولة، بواسطة الشيخ الجليل محمد علي نجل العلامة الشيخ سلطان العلماء عبد الرحمن بن يوسف، الذي ذاع صيته في بلاد فارس والسواحل المقابلة في الجزيرة العربية، وبعد سعي مشكور من الشيخ محمد علي أرسلت النسخة المنقولة، ثم وصلت لمعالي السيد محمد بن أحمد البوسعيدي رحمه الله الذي كان المستشار الديني لسلطان البلاد المفدى، وهنا يحسن ذكر المعروف لمعالي السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، الذي ما فتئ يولي كتاب الفتاوى اهتماماً كبيراً، فقد حرص رحمه الله بالتشاور معي على طباعته إجلالاً للمكانة العلمية للشيخ حبيب بن يوسف رحمه الله، وقد تمَّ ذلك بفضل المولى جلَّ وعلا.

وعلى الرغم من أنَّ طباعة الكتاب كانت أمنية عزيزة، إلَّا أن امتلاء هذه الطبعة بالأخطاء المطبعية الفاحشة غض من جماله وأوحش من الأنس بفوائده العلميَّة الجمَّة، مما دفع العزم لدى الأخ الشيخ علي بن إبراهيم المعيني ـ حفظه الله ـ على الاعتناء به لإعادة طباعته بإذن الله ﷻ؛ توسيعاً لدائرة انتشاره والانتفاع به بعد تلافي الأخطاء المطبعية السابقة، مع ما يحفظ للقائمين على الطبعة السابقة من امتنان السعي لإظهار الكتاب وإخراجه من رهن النسخة الخطية الوحيدة للكتاب، والشيخ علي ـ حفظه الله ـ ممن يؤنس فيهم الكفاءة والأهلية لذلك، فلقد ظل ولا يزال مرتعاً خصباً في محبته للعلماء وتتبع آثارهم العلمية.

والله أسأل أن يتقبل سعيه وبذله، وأن يجعل بذله في كتاب الفتاوى للشيخ حبيب بن يوسف في ميزان حسناته في الآخرة، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير لله

حبيب بن عبد الله بن محمد المعيني



مقدمة المعتني بالكتاب

الحمد لله الذي شرف علماء الأمة الإسلامية، ورفع درجات الفقهاء منهم على سائر البرية، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وأصحابه الذين أثنى عليهم ربهم في كتابه، ومن تبعهم بإحسان في نهجه وحاله، وفي جميع أفعاله وأقواله، أما بعد:

فلا ريب أن كتاب الفتاوى الفقهية المعتمدة في مذهب الإمام الشافعي للشيخ العلامة حبيب بن يوسف الشافعي مذهباً، قد حوى كثيراً من الأحكام والفوائد المدللة بالنصوص الشرعية، التي لا يستغني عنها عالم ولا طالب علم، ومما يؤكد هذا أن مؤلفه قد انتشر علمه وفتاواه، فرب قضايا لا يكشف غوامض إشكالها غير فتواه، ولقد اتفق علماء الشافعية وغيرهم على اعتماد فتواه في عمان وما جاورها، والرجوع إليه لاسيما في المسائل العويصة التي يُختلفُ في حلها؛ وذلك لسعة علمه، وشدة ذكائه، وصحة استنباطه؛ فقصده طلبة العلم وغيرهم بالاستفتاء من سائر البلدان، ومن المعلوم عند أهل الإتقان أنَّ الإفتاء عظيم الخطر كثير الفضل؛ وأنَّ المفتين هم الذين يبينون الحلال والحرام، ويكشفون غوامض المشكلات، ويحلون العويصات المعضلات، ويبذلون جهدهم في

رد الفروع إلى الأصول، فهم الأئمة الفحول، ولكل منهم أصول استنباط.

هذا وإنَّ صاحب هذه الفتاوى قد أنفق نفائس أوقاته في خدمة الدين والعلم وأهله، فنال ذلك الشرف العظيم، وإنَّ هذه الفتاوى التي نحن الآن بصدد التقديم لها قصدَ طباعتها؛ ليطلع عليها حملة العلم الشريف، وينتفع بها طلبته ما هي إلا من فيض علمه. ولقد جمعها ودونها ورتبها بعض العلماء من طلبته؛ لما رأوا فيها من الإطناب والنقول المعتمدة من كتب الأئمة، النابعة من روح الكتاب والسنة والقواعد الفقهية، ولو أنَّ أولئك العلماء ـ رحمهم الله تعالى ـ جمعوا فتاواه كلها لبلغت مجلدات عديدة، ولسوف ترى أيها القارئ الكريم في هذه الفتاوى كثيراً من النقاش والترجيح والنقد في بعض المسائل، والردود على أكابر علماء عصره، وكذلك النقول المعتمدة التي عول عليها العلماء المتقدمون، وذلك في المسائل العويصة ذات الخلاف التي رفعت إليه وقد خفي حلها على بعض علماء العصر المعتمدين في الفتوى، فلهذا تعد هذه الفتاوى كنزاً من الكنوز الفقهية، ومرجعاً للفقهاء المتأهلين للإفتاء، نور الله قبر مؤلفها بنزول شآبيب الرحمة عليه وأسكنه فسيح جناته إنه سميعٌ مجيبٌ، ثم إنه لا يفوتني أن أعبر عن بالغ شكري للفاضل الشيخ مطر بن مصبح بن حميد الشبلي، الذي لبى طلبي رغبة منه في خدمة العلم، فكتب تراجم مختصرة للأئمة والعلماء الأعلام الذين ذكرهم المؤلف أثناء

إجاباته في هذه الفتاوى، ثم أضاف إلى ذلك بعض الفوائد الهامة التي لا يستغني عنها طلبة العلم، فمنها لمحة موجزة عن تحرير المذهب، وذكر أمهات الكتب المعتمدة في الفتوى عند الشافعية، ومراتب العلماء، وأضاف إلى ذلك شيئاً عن مصطلحات فقهاء الشافعية، مع ذكر شيء من مصطلحات الرموز الحرفية المتعلقة بأئمة المذهب، كما أكرر شكري للشاب اللبيب الأستاذ المأمون بن يوسف بن محمد البلوشي، الذي بذل بالغ جهده في ترجمة بقية العلماء الذين وردت أسماؤهم في الكتاب، ثم قام بتخريج الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية التي أهملها المؤلف، شكر الله سعيهما وتقبل عملهما وأجزل لهما الثواب على ما تحملاه من العنا فإنه لا يعرف الشوق إلا من يكابده، ثم إنه لا يفوتنا أن نقدم بالغ شكرنا للشيخين الفاضلين الدكتور أحمد خضير عباس والأستاذ عبد الجليل بن محمد بن عبد الله المرشدي على تكرمهما ببعض الملاحظات الثمينة، وجزاهما الله خير الجزاء، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.





كلمة الشيخ مطر بن مصبح الشبلي

الحمد لله الذي أمرنا بشكر النعم، حمداً يليق بجلال جماله، سبحانك يا ربنا لا نحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك فلك الحمد على كل حال، والصلاة والسلام على سيد الشاكرين، الذي تعبدنا الله بتعظيمه وتوقيره، وجعلها من أعلى مراتب الدين، وبدأ ذلك بنفسه، ثم ثنى بالملائكة المسبحة بقدسه، ثم ثلث بالمؤمنين من جنه وإنسه، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين.

أما بعد: فقد قمت بطلب من شيخنا علي بن إبراهيم المعيني، بترجمة الأئمة والأعلام الذين جاء ذكرهم في فتاوى العلامة الإمام حبيب بن يوسف بن حبيب، فكان لابدّ من إجابة طلبه في ترجمة هؤلاء الأئمة الأعلام الذين جاء ذكرهم في أثناء الفتوى، مع البحث في تراجمهم حسب الإمكان في الكتب التي سيأتي ذكرها في المراجع.

وألفِتُ نظر القارئ الكريم إلى أن الأئمة الذين ترجمنا لهم في الفتاوى الفقهية متفننون في علوم مختلفة، كما هو شأن الأئمة السابقين لا يقتصرون على فن واحد من العلم، والفقه فن يجمع

بين علوم مختلفة، ولا يتقدم فيه إلا المتفنن الملمُّ بالجوانب الأخرى من العلم، ولذلك كان شعارهم:

تفنّنْ وخُذْ من كلِّ فنٍّ فإنما يفوق امرؤٌ في كل فنٍ لهُ عِلم

ومع ذلك كله فقد كانوا في قمة التواضع، وما قلَّد هؤلاء الأئمة مذهبهم إلا عن علم ودراسة وفهم، ولكن العجب ممن يعيب التقليد وهو يقلد من ليس كفؤاً في الاجتهاد، بل لا يعلم بمسائله وهذه الطامة الكبرى، ولله درُّ القائل:

إن كنتَ لا تدري فتلك مصيبة أو كنت تدري فالمصيبة أعظمُ

ولو بذل الإنسان جهده في طلب العلم، لا يستطيع أن يحوي مسائله كما قال إمامنا الشافعي ﵁:

ما حوى العلمَ جميعاً أحدٌ لا ولو مارسَه ألف سنة

ونحن نرى كبار العلماء وأهل الفضل والتقوى على أدب عظيم، متخلِّين عن الحول والقوة، راجعين إلى حول الله ﷻ وقوته جل شأنه، متأسين بأخلاق أسلافهم الأماجد، المتمسكين بكتاب الله تعالى وسنة رسوله الأكرم ﷺ، ولذلك صدق فيهم قول القائل:

مِلءُ السنابلِ تنحني بتواضعٍ والفارغاتُ رؤوسهنَّ شوامخُ

أسأل الله سبحانه أن يفقهنا في الدين، وأن يلهمنا رشدنا باتباع سيد الأنبياء والمرسلين، والسير على نهج الأئمة المجتهدين.

اللهم عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بقسط عدلك، ببركة الهادي ختام رسلك، إمام المتقين الأخيار، والحمد لله رب العالمين، وصلى وسلم وبارك على سيدنا ومولانا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه الفقير لله

مطر بن مصبح الشبلي





ترجمة صاحب الفتاوى

نسبه ونسبته ومذهبه الفقهي:

إنه ليجدر بنا أن نقدم شيئاً على جهة الاختصار من ترجمة هذا العالم الجليل، فهو شيخ شيوخ عمان من أهل السنة، وعلم من أعلام عصره، جمع بين العلم والعبادة والمراقبة، يقول الحق لا تأخذه في الله لومة لائم، علامة زمانه وبهجة وقته وأوانه، وهو الشيخ العلامة حبيب بن يوسف بن حبيب بن محمد شريف بن محمد أمين بن محمد رفيع بن أبي القاسم الفارسي الشافعي العماني.

ينتسب الشيخ حبيب في بعض كتاباته ومؤلفاته إلى فارس حيث ولد بها، وقد صرح في كتابه «فتح الأبواب إلى سلم الإعراب» الذي هو شرح لمنظومته سلم الإعراب معقباً في الشرح على انتسابه لفارس، في الشطر الثاني من البيت الأول، قال في الشرح أي: حبيب بن يوسف المنسوب إلى فارس، جيل من الناس كما في المصباح، وزاد في القاموس: أو بلادهم، وفي الرسالة الناجية عن الحافظ ابن حجر العسقلاني: أن الفارسي منسوب إلى فارس بن غامور بن يافث بن نوح عليه السلام. انتهى.

وأما نسبته إلى الشافعي فذلك مذهبه الفقهي، وأما العماني فنسبة لبلده عمان التي اتخذها موطناً له، وكذلك فإن الشيخ ينتسب في بعض مؤلفاته إلى الأشعري وذلك نسبة إلى مذهب الأشاعرة، وهو المذهب الرسمي لأهل السنة والجماعة في العقيدة.

مولده وشيوخه:

لقد اختلف الكتاب في مكان ولادة الشيخ والصحيح أنه ولد في قرية هيرو من مدينة بستك من بلد فارس عام (١٢٧٦هـ)، ولقد اشتاقت نفسه منذ الصغر إلى طلب العلم، فطلبه في المدرسة المحمدية ببلد دزكَان على يدي العلامة السيد محمد بن السيد عبد الرحيم الكودئي نسبة لبلده كوده والملقب بصدر الإسلام، الذي تتلمذ على السيد أحمد دحلان مفتي مكة، ثم سافر الشيخ حبيب إلى مكة المكرمة ودرس على يدي العلامة الشيخ عبد الحميد الشرواني، محشي تحفة الإمام ابن حجر الهيتمي، كما قرأ أيضاً على بعض علماء الحرم الشريف، ثم انتقل إلى مسقط عاصمة عمان عام (١٢٩٩هـ)، واستكمل قراءته في المدرسة الشافعية بمسقط في قرية مغب على العلامة القطب الشيخ محمد صالح بن محمد بن علي بن عبد الغفور الشافعي المشتهر بالعلم والزهد والورع. وقد نوه الشيخ حبيب بمنزلة شيخه الشامخة، وبين سبب قدومه إلى عاصمة عمان مسقط بهذه الأبيات، قال رحمه الله:

قَدْ كَانَ لِي إِلْمَامَةٌ فِي مَسْقَطٍ لِلدَّاعِيَهْ

فِي صُغْرُطٍ مُسْتَجْدِيًا	فَيْضَ الْعُلُومِ السَّامِيَهْ
مِنْ سَيِّدِي وَقُدْوَتِي	قُطْبِ الْوُجُوهِ الْعَالِيَهْ
شَيْخِي مُحَمَّدْ صَالِحٍ	ذُخْرِ الْوَرَى فِي الدَّاهِيَهْ
بَحْرٌ وَلَكِنْ قَاذِفٌ	يَرْمِي الَّلآلِي الْغَالِيَهْ
يَا رَبَّنَا بَارِكْ لَهُ	فِي عُمْرِهِ اخْذُلْ شَانِيَهْ
ذِي نَجْلُ يُوسُفَ قَالَهَا	كَانَ الإِلَهُ حَامِيَهْ

لقد أرخ الشيخ حبيب رحمه الله في الشطر الأول من البيت الثاني في حروف كلمة صغرط سنة قدومه إلى مسقط عام (١٢٩٩هـ)، وفي عام (١٣٠٤هـ) توفي شيخه الزاهد محمد صالح رحمه الله فصار هو خليفته في التدريس والإفتاء بوصية من شيخه المذكور، ولنذكر الآن سند شيوخه:

سند الشيخ حبيب بن يوسف إلى الإمام الشافعي رضي الله عنه:

الشيخ حبيب بن يوسف بن حبيب (ت١٣٢٩هـ) عن السيد محمد ابن السيد عبد الرحيم الملقب بصدر الإسلام (ت١٣٢٨هـ) والشيخ عبد الحميد الشرواني (ت١٣٠١هـ) والشيخ محمد صالح بن محمد بن علي الفارسي العماني (ت١٣٠٤هـ) عن السيد أحمد زيني دحلان (ت١٣٠٤هـ) والشيخ إبراهيم الباجوري (ت١٢٧٦هـ)، عن الشيخ عبد الله بن حجازي الشرقاوي (ت١٢٢٧هـ) عن الأستاذ محمد بن سالم الحفني (ت١١٨١هـ) عن الشيخ أحمد الخليفي (ت١٢٠٩هـ) عن الشيخ أحمد بن

عبد اللطيف البشبيشي (ت١٠٩٦هـ) عن الشيخ علي بن إبراهيم الحلبي (ت١٠٤٤هـ) عن الشيخ علي الزيادي (ت١٠٢٤هـ) عن المحقق أحمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٣هـ) والشيخ محمد الرملي (ت١٠٠٤هـ) والشيخ الخطيب (ت٩٧٧هـ) كلهم عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري (ت٩٢٦هـ) عن الجلال المحلي (ت٨٦٤هـ) والحافظ ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ) والشمس محمد بن علي القاياتي (ت٨٥٠هـ) والجلال عبد الرحمن بن عمر البلقيني (ت٨٢٤هـ) عن الولي أحمد بن عبد الرحيم (ت٨٢٦هـ) عن والده عبد الرحيم بن حسين الزين العراقي (ت٨٠٦هـ) عن السراج البلقيني (ت٨٠٥هـ) عن العلاء علي بن إبراهيم أبي الحسن الشهير بابن العطار (ت٧٢٤هـ) عن محرر المذهب الإمام النووي (ت٦٧٦هـ) عن كمال الدين سلار الإربلي (ت٦٧٠هـ) وأبي حفص عمر بن أسعد الربعي عن أبي عمر عثمان ابن الصلاح الشهرزوري (ت٦٤٣هـ) عن والده عبد الرحمن الملقب بالصلاح (ت٦١٨هـ) عن أبي سعد عبد الله ابن أبي عصرون (ت٥٨٥هـ) عن أبي علي الفارقي (ت٥٢٨هـ) عن أبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ) عن القاضي أبي الطيب طاهر بن عبد الله الطبري (ت٤٥٠هـ) عن أبي الحسن محمد بن علي الماسرجسي (ت٣٨٤هـ) عن أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد المروزي (ت٣٤٠هـ) عن أبي العباس أحمد بن سريج البغدادي (ت٣٠٦هـ) عن أبي القاسم عثمان بن سعيد بن بشار الأنماطي (ت٢٨٨هـ)

عن إسماعيل بن يحيى المزني (ت٢٦٤هـ) والربيع بن سليمان المرادي (ت٢٠٧هـ) عن الإمام الشافعي (ت١٥٠هـ) عن الإمام مالك بن أنس (ت١٧٩هـ) عن نافع (ت١١٧هـ) عن ابن عمر (ت٧٣هـ) عن النبي عليه الصلاة والسلام ورضي الله عنهم ونفعنا بهم، آمين.

مؤلفاته:

وللشيخ تآليف كثيرة منها المطول ومنها المختصر، وغالبها مخطوط لم يطبع إلى الآن، وعسى أن يكتب لها ذلك، ومن هذه التآليف:

١ ـ نظم الدرر في بعض أقسام الحديث والخبر.

٢ ـ منظومة كفاية الأطفال في علم التوحيد.

٣ ـ منظومة قطوف دانية في التوحيد.

٤ ـ إتحاف الإخوان بذكر بعض ما يجب على الإنسان.

٥ ـ زبدة المرام فيما يجب اعتقاده على الأنام.

٦ ـ سلّم الإعراب نظماً في النحو.

٧ ـ شرح فتح الأبواب إلى سلم الإعراب، وهو شرح نفيس على منظومته التي نظم فيها عوامل الإمام البركوي، وقد طبع في مجلد كبير.

٨ ـ منظومة سموط الدرر في مصطلح تحفة ابن حجر.

٩ ـ شرح نفيس على ـ منظومة شرح الدرر السابقة. (مفقود)

١٠ ـ منظومة تحفة الصبيان في بيان مقدار القلتين بالمساحة والأرطال، وله شرح نفيس عليها.

١١ ـ طرفة التبيان شرح منظومة تحفة الصبيان.

١٢ ـ تنبيه إخوان السعادة على حكم إقامة الجمعة والإعادة.

١٣ ـ نور الأعلام في إزالة الأوهام.

١٤ ـ شرح على كتاب تحفة الإخوان للعلامة الأهدل اليمني. (مفقود)

١٥ ـ فتح الخلاق بذكر صراحة بروبسه طلاق.

١٦ ـ رسالة النشر في مسألة النذر.

١٧ ـ تحفة الودود بذكر بعض أحكام المفقود.

١٨ ـ غاية الترنم بما يتعلق بإرث الخال والخالة من الأم.

١٩ ـ منية الباري ببيان حكم شرب الدخان الطاري. (مفقود)

٢٠ ـ تلقيم الحجر بإظهار وهم ما أورد على نحو ابن حجر.

٢١ ـ رسالة موسومة بتنبيه الجهال على أن مولد الهومة من تباشير الضلال، وهي مفقودة.

٢٢ ـ الإمداد البراني في الرد على الفاضل الشيخ أحمد بن عبد الله المكراني.

٢٣ ـ ومن تآليفه هذه الفتاوى الفقهية المحققة.

ويروى أن بعض مؤلفاته تلفت ولم تعرف إلى الآن، وله رَحِمَهُ ٱللَّهُ تقارير نفيسة على كثير من الكتب؛ منها: فتح المعين وعلى حاشيته

ترشيح المستفيدين وإعانة الطالبين، وعلى شروح منهاج الإمام النووي منها تحفة المحتاج، ونهاية المحتاج، وغيرها من شروح المنهاج، وله ردود على كثير من العلماء بين مطول ومختصر.

مكانته عند سلطان عمان:

لقد كان الشيخ حبيب رحمه الله كثير الزهد والورع، وكانت له خصوصيات كثيرة عند سلطان عمان فيصل بن تركي رحمه الله، فمنها أنه كان يجله ويحبه حباً شديداً، حتى إنه كان يزوره في المدرسة الشافعية؛ تقديراً لزهده واحتراماً لعلمه، وعندما أراد السلطان فيصل سلطان عمان رحمه الله أن يزوج ابنه السيد تيمور طلب من الشيخ أن يعقد قرانه، فأجابه لذلك وبعد أن تم عقد القران قُدِّمت مائدة الطعام، وطلب من الشيخ أن يتناول منها فاعتذر الشيخ، وبعد أن استأذن للخروج من قاعة الاجتماع؛ أرسل له السلطان فيصل رحمه الله هدية ثمينة بيد أحد المقربين إليه، وهو الشيخ محمد الرقيشي، فاعتذر عن قبولها أيضاً. فلا أخلى الله هذا الدهر من أمثاله، وصدق القاضي الشيخ الجرجاني في قوله:

ولو أن أهل العلم صانوه صانهم ... ولو عظموه في النفوس لعظما

أعماله وطلبته ووفاته:

لقد بقي الشيخ حبيب في المدرسة الشافعية بعد وفاة شيخه ناشراً علمه، ومفتياً ومعلماً ومرشداً مدة خمس وعشرين سنة، حتى لبَّى نداء ربه في يوم الأربعاء التاسع من شهر صفر سنة

(١٣٢٩هـ) الموافق لـ (٩/ ٢/ ١٩١١م)، وكانت وفاته بمجز الكبرى التي اتخذها موطناً له وهي قرية من مدينة صحار، ودفن في قرية مجز الصغرى بوصية منه، وقبره معروف، تغمده الله برحمته الواسعة. وقد أرخ وفاته أحد طلبته، وهو الشيخ أحمد بن محمد الودامي، في قصيدة رثاه فيها، قال في آخرها:

وفي عام غشكط وشهر صفر ... بتاسع منه وفاه الحمام

وقد مات شيخي ومدته ... ثلاث سنين وخمسون عام

وحروف كلمة (غشكط) في البيت الأول ترمز أعداداً لتاريخ وفاة الشيخ حبيب عام (١٣٢٩هـ).

وقد تفقه على يديه كثير من العلماء من أهل عمان واليمن وفارس وجزيرة القسم ومن بقية البلدان المجاورة ورثاه كثير من هؤلاء العلماء من بلد فارس وجزيرة القسم وعمان منهم خليفته في التدريس والإفتاء العلامة الشيخ عبد الله بن محمد بن أحمد المعيني، الذي رثاه بقصيدة طويلة وسأقتطف أبياتاً منها بغية الاختصار، قال في مطلعها:

عفت عمان من الأقمار وانطمسا ... نجم الهدى ومنار الملة اندرسا

إلى أن قال:

وقد خلت من أهيل العلم عاصمة ... من بعدما ضارعت أرجاؤها الشمسا

أعني ابن يوسف شيخي روضة ... ينعت ثمارها فتدانا للذي لمسا

ذاك الإمام الهمام الألمعي فقد ... تفجر العلم من فتياه وانبجسا

علامة فَهِمٌ درَّاكة عَلَم   كم حل من مشكلات العلم ما التبسا
بحر تلاطم من أمواج لجته   فقل هنيئاً لمن في ذلك انغمسا

إلى أن قال:

كم بارزوه ففروا هاربين وكم   عند الطراد أسود الغابة افترسا

إلى أن قال:

بحر البلاغة يرمي موج لجته   در البيان إلى من جاء ملتمسا

إلى أن قال:

محقق شأنه التدقيق مرتضيا   قول الأئمة لا رأياً ولا هوسا

إلى أن قال:

من الشواسع أنضاء أتوا زمرا   كي يجتنوا من ثمار العلم ما غُرِسا
هذا من اليمن الميمون مرتجلا   وذاك من فارس جا مذعناً سلسا

إلى أن قال:

من للنصائح والفتوى إذا وردت   من ذي افتقار إذا ما أمرها شخسا
من للعويصات إن غطت بغيهبها   نور البصيرة عن ذي فطنة وعسا

إلى أن قال:

تبكي السماء وتبكي الأرض معهده   والليل يندبه والصبح مذ غطسا
وهذه تحفة تبكي وينـدبه   لابن أحمد شرح ضارع الشمسا
والروض نأوحه الأسنى وسال على   خديه دمع الحواشي بعدما حبسا
مغني الخطيب غدا من بعدما كسفت   أنوار يوسفَ يشكو الحزن والفنسا

وللفتاوى هموم لا انفراج لها   وضاق ذرع البخاري بالذي هجسا
يا عصبة الدين أُمُّوا نحونا زلفا   لندب طود علوم في الأنام رسا

كما رثاه أيضاً من عمان أحد طلبته وهو العلامة الشيخ عبد الله بن محمد صالح الخزرجي بقصيدة طويلة فاقتطفت منها هذه الأبيات:

ثلم المنون فيا لها من نكبة   ركناً من الإسلام والإحسان
أسفاً على فقدان طود الشرع بل   أسفاً على ينبوعه العرفان
العالم العلامة النحرير من   يسمى حبيباً وارف الأفنان
يا من يريد صفاته خذ بعضها   إني خبير لست بالملكان
وجميعها فالعمر يقصر كله   لو طال عن تعدادها بلسان
قد كان ذا خلق عظيم لم يكن   فظاً غليظ القلب ذا شنآن
عشق العلوم الغر وهو مراهق   فافتضها من بعده بثمان
لما سمعت به سمعت بواحد   ورأيته فإذا هو الثقلان
قد شاع في شرق البلاد وغربها   بعلومه وبرفده الهتان
كم مشكل قد حله كم معضل   أعيا الأنام جلاه بالتبيان
هابته حكام الورى مع بعده   عنهم وكان لديهمُ ذا شان
زادت فصاحته على سحبان بل   في كل علم ما له من ثان
من للمسائل من يحل عقودها   بل من يميز قول ذي الرجحان
من للتفاسير العوالي من لمن   غطى على أحشاه حشو الران

من للبخاري من لمسلم بعده   من للأسانيد العوالي الشان

من للنحاة إذا تلاطم دونهم   موج الغموض وذل ذو الإمعان

من للحدود يقيمها والمنكرا   ت يزيلها بمقاله النوراني

من للملوك يذبها إن آذنت   بالبغي للإسلام والطغيان

يا من يريد مثيله في الوقت في   أوصافه قصِّرْ فتلك أماني

وممن تفقه عليه من العلماء الفقيه الشيخ عمر بن محمد بن قاسم الأنصاري، وقد رثاه بقصيدة طويلة فاقتطفت منها هذه الأبيات، قال في مطلعها:

بِاسْمِ إِلَهِي يَبْتَدِي كُلُّ مَنْ قَرَا   تَبَارَكَ رَحْمَانًا رَحِيمًا وَشَاكِرَا

أَيَا رَبُّ يَا اللهُ إِنَّ لَكَ الْبَقَا   وَغَيْرُكَ فَانٍ لَا يَزَالُ مُقَهْقَرَا

إلى أن قال:

وَهَذَا خِتَامُ الْعَارِفِينَ حَبِيبُنَا   أَتَى نَعْيُهُ وَالْبَيْنُ يَحْدُو تَظَاهُرَا

فَلَيْسَ نَظِيرًا يُرْتَجَى لِابْنِ يُوسُفٍ   لِفَكِّ عُقُودِ الْمُشْكِلَاتِ إِذَا طَرَا

فَتَقْرِيرُهُ فِي الْفِقْهِ صَارَ بَدِيهَةً   وَفَتْوَاهُ نَصًّا صَادَرَتْ مَنْ يُصَادِرَا

فَلِلَّهِ مِنْ دَرَكٍ لَهُ وَغَرِيزَةٍ   وَثَاقِبِ فَهْمٍ لِلْفَتَاوَى مُبَادِرَا

بِتَنْقِيحِ عِلْمٍ وَاعْتِمَادِ مُعَوَّلٍ   وَتَحْبِيرِ مَنْقُولِ الْهُدَاةِ مُحَرَّرَا

فَتَحْسَبُهُ رَوْضَ الرِّيَاضِ لِطَالِبٍ   كَذَاكَ رَبِيعًا نَوْرُهُ شِمْتَ زَاهِرَا

فَقَدْ سَارَ قَبْلَ الشَّيْخِ مِنَّا جَهَابِذٌ   أَجِلَّاءُ كَالْأَطْوَادِ كَانُوا مَشَاهِرَا

فَفِي مَسْقَطٍ مِنْهُمْ مُحَمَّدُ صَالِحٍ   كَذَا شَيْخُهُ دَحْلَانُ كَانَ مُعَاصِرَا

وَلَا تَنْسَ يَحْيَى قُطْبَهُمْ بِجَزِيرَةٍ   كَذَا الْكَوْهَجِي فِي فَارِسٍ قَدْ تَحَبَّرَا

وَكَانَ ابْنُ عِيسَى فِي صُحَارَ مُبَرِّزًا   وَأَتْبَاعُهُمْ في الهدْيِ سَارُوا عَلى السُّرَى

وَهَذَا خِتَامُ الْقَوْمِ خَتْمٌ مُطَيَّبٌ   بِأَطْيَبِ طِيبِ الْمِسْكِ عَرْفًا مَعَنْبَرَا

فَقَدْ كَانَ مِعْوَانًا وَكَاشِفَ كُرْبَةٍ   لِحَلِّ عَوِيصِ الْمُشْكِلَاتِ مُبَادِرَا

وَفِي صَفَرٍ فِي تَاسِعٍ مِنْهُ قَدْ مَضَى   وَتَارِيخُ شُغْلٍ بِالدُّعَا رَبِّ غَافِرَا

أرّخ الناظم رحمه الله سنة وفاة شيخه في الشطر الثاني من البيت الأخير فرحم الله الراثين والمَرثيَّ. هذا ما يسر الله لي كتابته على جهة الاختصار، وليس من السهل استيعابنا مناقب الشيخ حبيب في هذه الترجمة؛ لِنصفَه بما حباه الله من لباس التقوى والزهد والقناعة والمراقبة، وبما أكرمه الله من الكرامات التي اشتهر بها، فإن ذلك يحتاج إلى كتابة مجلد، وأما بقية العلماء الذين نهلوا من معين علمه وتخرجوا في مدرسته من علماء صحار فقد ذكرتهم في بهجة الناظرين في تراجم فقهاء صحار المتأخرين، وذكرت بقيتهم في التعريف الذي خصصته للمدرسة الشافعية، وسأرفق هذا التعريف بهذه الفتاوى في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى، تغمد الله عبده حبيب بن يوسف برحمته الواسعة وأسكنه فسيح جناته ونفعنا بعلومه في الدارين، وآخر دعوانا الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم.

كتبه الفقير لله

علي بن إبراهيم بن علي المعيني

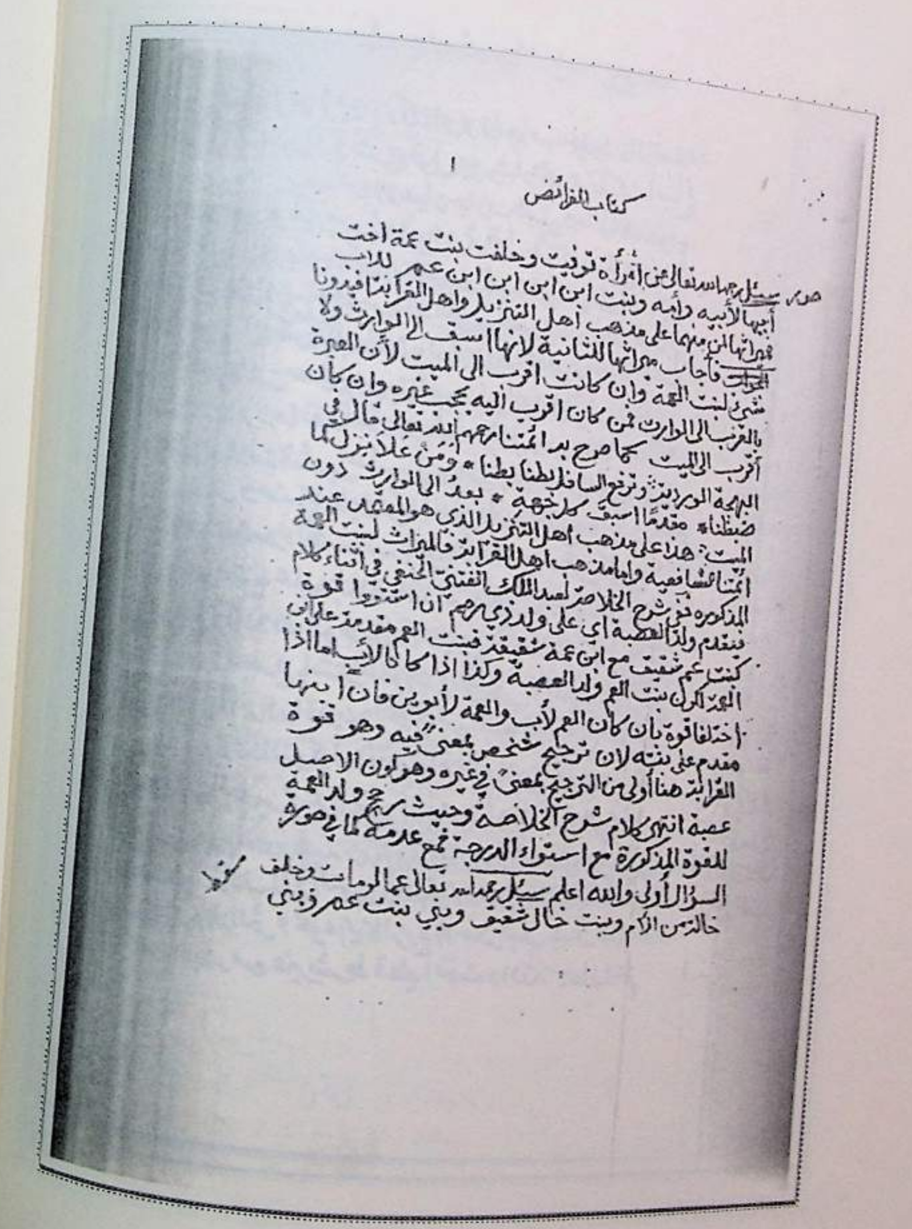
١٢ ربيع الأول ١٤٣٦هـ

١٣ يناير ٢٠١٥م

صور من المخطوط

الجزء الأول الصفحة الأولى من المخطوطة

الجزء الأول الصفحة الأخيرة من المخطوطة



١

كتاب الفرائض

سئل رحمه الله تعالى عن امرأة توفيت وخلفت بنت عمة أخت أبيها لأبيه وأمه وبنت ابن ابن ابن ابن عم للأب فمن الذي يرث منهما على مذهب أهل التنزيل وأهل القرابة أفيدونا
الجواب فأجاب ميراثها للثانية لأنها أسبق إلى الوارث ولا شيء لبنت العمة وإن كانت أقرب إلى الميت لأن العبرة بالقرب إلى الوارث فمن كان أقرب إليه يحجب غيره وإن كان أقرب إلى الميت كما صرح به أئمتنا رحمهم الله تعالى قال في البهجة الوردية: وقدم السابق بطنا بطنا * ومن علا ينزل كما ضبطنا * مقدما أسبق كل جهة * بعد إلى الوارث دون الميت: هذا على مذهب أهل التنزيل الذي هو المعتمد عند أئمتنا الشافعية وأما مذهب أهل القرابة فالميراث لبنت العمة المذكورة في شرح الخلاصة لعبد الملك الفتني الحنفي في أثناء كلام إن استووا قوة فيقدم ولد العصبة أي على ولد ذي رحم فبنت العم مقدمة على بنت عم شقيق مع ابن عمة شقيقة وكذا إذا كان كالأب أما إذا اختلفا قوة بأن كان العم لأب والعمة لأبوين فإن ابنها مقدم على بنته لأن ترجيح شخص بمعنى فيه وهو قوة القرابة هنا أولى من الترجيح بمعنى في غيره وهو كون الأصل عصبة انتهى كلام شرح الخلاصة وحيث رجح ولد العمة للقوة المذكورة مع استواء الدرجة فمع عدمه كما في صورة السؤال أولى والله أعلم.

سئل رحمه الله تعالى عما لو مات وخلف خال الأم وبنت خال شقيق وبني بنت عم وبني

الجزء الثاني الصفحة الأولى من المخطوطة

٤٥٤ باب الدعوى والبينات

وسئل عن دار مشتملة على بيوت وحجرات ومرافق كانت في تصرف رجل فوق خمسين سنة ولم يكن أحد في تلك الدار ملكيته ولا نصيبا ولا رفع الأمر إلى حاكم ثم مات الرجل فادعى أحد أن هذه الدار كانت ملك مورثنا ولنا فيها نصيب سبع أو ثمن مثلا فهل هذه الدعوى تسمع أو لا بينوا فأجاب الدعوى المذكورة تسمع لا نها وإن لم تكن ملزمة بمجرد قول المدعي كانت أي الدار ملك مورثنا ولكن بقطع النظر عند تصير ملزمة بقوله ولنا فيها أي الدار نصيب سبع مثلا إذا قال القاضي يمنعني منه أو نحوه كيحول بيننا وبين حقنا كما هو صريح كلام المنهاج شيخ الإسلام حيث قال ولو قال أي المدعي هذا لي أو نحوه مما الغرض منه دفع النزاع لم يشترط أي في كون الدعوى ملزمة التعرض لعدم التسليم بل يكفي أن يقول أي للقاضي وإنه يمنعني من ذلك أو يسلم جواب دعواي أو نحو ذلك نحو وإنه يلزمه أن يقبضنيه أو أنه يحول بيني وبين حقي انتهى ونحوه في شرح الإرشاد للشيخ ابن حجر وعبارته بعد كلام أما ما الغرض منه دفع النزاع لا التحصيل كدار فلا تعرض فيه لعدم التسليم وحينئذ كفى فيه أن يقول أي المدعي هو يمنعني داري انتهت وأما طول المدة بمضي خمسين سنة أو أكثر إذا كان مع سكوت مورث المدعي أو سكوت المدعي لنفسه فهو مما لا ينظر إليه شرعا فلا يكون مانعا من سماع الدعوى كما يدل عليه كلام أئمتنا نص بجاد لو بجا ومن صرح به العلامة ابن حجر في فتاويه حيث قال في جواب سؤال من جملته هل طول المدة مع تصرفها أي المرأة التي هي المدعى عليها في ذلك السؤال في البيت بالهدم والبناء مسقط الطلب أي لسماع الدعوى كما نصه ولا نظر لطول المدة المذكورة وقصرها انتهى وتصرح به أيضا ما في فتاوى العلامة

الجزء الثاني الصفحة ٤٥٤ من المخطوطة



لمحة موجزة عن تحرير المذهب

لقد صنف الإمام الشافعي - رضي الله عنه - كتبه المشهورة في الفق
وهي: الأم، والإملاء، والبويطي، ومختصر المزنيّ.

وكذلك روى عنه أصحابه الآخذون عنه مباشرة، ومنهم عشر
اشتهروا بنقل المذهب وأقواله: أربعة رووا المذهب القديم وهم:
الحسن بن محمد الصباح الزعفراني، والإمام أحمد بن حنبل،
وأبو ثور الكلبي، وأبو علي الكرابيبي. وستة رووا عنه المذهب
الجديد وهم: أبو يعقوب البويطي، وحرملة والربيع الجيزي،
والمزني، ويونس بن عبد الأعلىٰ، والربيع المرادي، وهؤلاء من
الطبقة الأولى.

وأصحاب الشافعي الآخذون عنه بالواسطة كثيرون لا يحصون،
لكن اشتهر منهم جماعة في استنباط الأحكام من نصوصه
وتوجيهها والتفريع عليها، ويسمون بأصحاب الوجوه منهم:
أحمد بن سيار، ومحمد بن نصر المروزي، وهما من الطبقة
الثانية.

ومنهم: أبو الطيب بن سلمة، وأبو عبد الله الزبيري، وابن
حربويه، وأبو حفص البابشامي، وأبو علي بن خيران، وأبو بكر

النيسابوري، وأبو سعيد الإصطخري، وأبو بكر الصيرفي، وابن
القاص، وأبو إسحاق المروزي، وأبو بكر الصبغي، وأبو علي ابن
أبي هريرة، وابن الحداد، وأبو علي الطبري، أبو بكر
المحمودي، وأبو الحسن الصابوني، وابن القطان، والقفال
الشاشي، وابن العفريس، وأبو سهل الصعلوكي، وأبو زيد
المروزي، وأبو أحمد الجرجاني، والماسرجسي، وأبو القاسم
العيمري، وزاهر السرخسي وابن لال، والخضري، وأبو الحسن
الجوري، وأبو عبد الله الحناطي، وهم من الطبقة الثالثة.

ومنهم: أبو طاهر الزيادي، وأبو إسحاق الإسفراييني، وأبو بكر
النوقاني، وأبو حاتم القزويني، والشريف ناصر العمري، وأبو
عبد الله القطان، وأبو عبد الرحمن القزاز، وأبو عاصم العبادي،
والشالوسي، وأبو خلف الطبري، وهم من الطبقة الرابعة.

ثم جاء الشيخ أبو حامد أحمد الفقيه المعروف بالإسفراييني
الذي انتهت إليه رئاسة الفقه الشافعي ببغداد وتبعه جماعة
لا يحصون عدداً، أخصهم به القاضي أو الحسن الماوردي
صاحب الحاوي، والقاضي أبو الطيب الطبري صاحب التعليقة في
نحو عشر مجلدات، والقاضي أبو علي البندينجي أبو الحسن
أحمد بن محمد المحاملي صاحب المقنع، وسليم الرازي،
وسلكوا طريقة في تدوين الفروع، واشتهرت طريقتهم في ذلك
بطريقة العراقيين.

وجاء القفال المروزي، وسلك طريقة أيضاً في تدوين الفروع،

وتبعه جماعة أخصهم به الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف النيسابوري المعروف بالجويني، وأبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الفوراني صاحب كتاب الإبانة، والقاضي حسين بن محمد المروزي صاحب التعليقة، وأبو علي السبخي والمسعودي، واشتهرت طريقة هؤلاء ومن تبعهم بطريقة الخراسانيين، ويقال لهم: المراوزة أيضاً؛ لأن شيخهم ومعظم أتباعهم مراوزة.

ثم بعد أصحاب الطريقين، جماعة من أصحاب الشافعي ينقلون الطريقين: كأبي عبد الله الحليمي، والروياني صاحب البحر، والقاضي أبي المعالي مجلّي صاحب كتاب الذخائر، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي صاحب المهذب والتنبيه، وإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني صاحب نهاية المطلب في دراية المذهب، وعبد الرحمن بن مأمون المعروف بالمتولي صاحب تتمة الإبانة، والإمام حجة الإسلام الغزالي صاحب البسيط والوسيط والوجيز وغيرهم.

ثم ظهرت تآليف الإمام الرافعي عبد الكريم: كالمحرر، والشرحين الكبير والصغير على الوجيز. ثم كتب محقق المذهب الإمام النووي رضي الله تعالى عن الجميع: كالروضة، والمنهاج الذي اختصره من المحرر للإمام الرافعي مع زيادة فوائد عليه وغيرها، ولقد توالت الشروح على هذا الأخير من قبل الأئمة المتأخرين: كالابتهاج للإمام الكبير تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي، وكنز الراغبين للإمام جلال الدين محمد بن أحمد

المحلي، والقوت للإمام شهاب الدين الأذرعي، وللإمام سراج الدين ابن الملقن مؤلفات عدة في شرحه وتبويبه وتصحيحه، وشرحه الإمام جمال الدين الأسنوي ولم يكمله، وأكمله الإمام بدر الدين الزركشي، وشرحه الإمام جلال الدين السيوطي ثم نظمه في مؤلف آخر، وشرحه الإمام كمال الدين الدميري، وشرحه الإمام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، واختصره في المنهج ثم شرحه أيضاً.

ومن أحسن الشروح على المنهاج: شرح الإمام العلامة أبي الفضل أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي المكي المسمى تحفة المحتاج، وشرح الإمام العلامة محمد بن أحمد بن أحمد الرملي، ثم شرح الخطيب محمد بن أحمد الشربيني.

ولقد أحصيت المؤلفات على كتاب المنهاج، فزادت على المائة ما بين شارح ومحشي ومصحّح وناظم ومنكّت وغيرها؛ وذلك لما أودعه مؤلفه من المعاني الغزيرة بالألفاظ الوجيزة، وقرّب المقاصد البعيدة بالأقوال السديدة فهو يشاطر المطولات على صغر حجمه، ويباهي المختصرات لغزارة علمه، فقد تضافرت عليه الخواطر وتداولته أيدي علماء الإسلام ولم يزل العلماء والأئمة الأعلام قديماً وحديثاً مذعناً لفضله، ومشتغلاً بإقرائه؛ لأنه عمدة المفتين.

في بيان أمهات الكتب:

لقد قام إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني ـ رحمه الله ـ

فاختصر كتب الإمام الشافعي ـ ﵁ ـ في الفقه وهي: الأم، والإملاء، والبويطي، ومختصر المزني، في كتابه الكبير المسمّى: نهاية المطلب في دراية المذهب؛ حتى قيل عنه إنه لم يصنف في الإسلام مثله، ومنذ صنفه لم يشتغل الناس إلا به ـ أي الشافعية ـ، ثم جاء الإمام حجة الإسلام واختصر النهاية إلى كتابه البسيط ثم اختصره إلى الوسيط ثم اختصره إلى الوجيز، ثم جاء الإمام الرافعي ﵀ واختصر الوجيز إلى المحرّر، ومن بعده جاء الإمام النووي ﵀ فاختصر المحرّر إلى المنهاج الذي هو عمدة المفتين ووجهة المستفتين.

معتمد الفتوى عند السادة الشافعية:

أطبق المحققون في المذهب الشافعي على أن الكتب المتقدمة على الشيخين الرافعي والنووي لا يعتد بشيء منها، إلا بعد البحث والتمحيص والتدقيق؛ حتى يغلب الظن أنه راجح في مذهب الشافعي ـ ﵁ ـ هذا في حكم لم يتعرض له الشيخان أو أحدهما.

فإن تعرضا له فالمعتمد ما اتفقا عليه، ثم ما رجحه النووي، وإن كان وجد المرجح لأحدهما دون الآخر فالمقدم صاحب المرجح، فإن تخالفت كتب الإمام النووي، فالمعتمد التحقيق، فالمجموع، فالتنقيح، فالروضة والمنهاج ونحو فتاواه، فشرح مسلم، فتصحيح التنبيه ونكته، فإن اتفق المتأخرون أن ما قالاه سهو فلا يكون حينئذ معتمداً، لكنه نادر جداً، وقد تتبعوا كلامهما وبينوا المعتمد من غيره حسب ما ظهر لهم.

ثم إن لم يكن للشيخ ترجيح، فإن كان المفتي من أهل الترجيح في المذهب أفتى بما ظهر له ترجيحه مما اعتمده أئمة المذهب، ولا تجوز له الفتوى بالضعيف عندهم وإن ترجح عنده؛ لأنه إنما يسأل عن الراجح في المذهب لا عن الراجح عنده إلا إن نبه على ضعفه، وأنه يجوز تقليده للعمل به وحيث كان كذلك فلا بأس. وإن لم يكن من أهل الترجيح وهم الموجودون اليوم فاختلف فيهم، فذهب علماء مصر أو أكثرهم إلى اعتماد ما قاله الشيخ محمد الرملي في كتبه خصوصاً في نهايته؛ لأنها قرئت على المؤلف إلى آخرها في أربعمائة من العلماء، فنقدوها وصححوها فبلغت صحتها حد التواتر. وذهب علماء حضرموت والشام والأكراد وداغستان وأكثر اليمن والحجاز إلى أن المعتمد ما قاله الشيخ ابن حجر في تحفته؛ لما فيها من إحاطة نصوص الإمام مع مزيد تتبع المؤلف فيها ولقراءة المحققين لها عليه الذين لا يحصون كثرة، ثم فتح الجواد، ثم الإمداد ثم مختصر بأفضل، ثم فتاويه، وشرح العباب.

قال العلامة الكردي: هذا ما كان في السالف عند علماء الحجاز، ثم وردت علماء مصر إلى الحرمين، وقرروا في دروسهم معتمد الشيخ الرملي إلى أن فشا قوله فيهما؛ حتى صار من له إحاطة بقولها يقررهما من غير ترجيح. وقال: علماء الزمازمة تتبعوا كلاهما فوجدوا ما فيها عمدة مذهب الشافعي ـ ﵁ ـ، ثم قال: وعندي لا تجوز الفتوى بما يخالفهما، بل بما يخالف

التحفة والنهاية إلا إذا لم يتعرضا له، فيفتى بكلام شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، ثم بكلام الإمام الخطيب، ثم بكلام حاشية الزيادي، ثم بكلام حاشية ابن قاسم ثم بكلام عميرة، ثم بكلام حاشية الشبراملسي، ثم بكلام حاشية الحلبي، ثم بكلام حاشية الشوبري، ثم بكلام حاشية العناني، ما لم يخالفوا أصل المذهب، كقول بعضهم: لو نقلت صخرة من أرض عرفات إلى غيرها يصح الوقوف عليها، ثم قال: والذي يتعين اعتماده أن هؤلاء الأئمة المذكورين من أرباب الشروح والحواشي كلهم أئمة في المذهب، يستمد بعضهم من بعض، يجوز العمل والإفتاء والقضاء بقول كل منهم، وإن خالف من سواه ما لم يكن سهواً أو غلطاً أو ضعيفاً ظاهر الضعف.

في ذكر شيء من اصطلاح الفقهاء الشافعية ﵃:

إذا أطلقوا مصطلح الإمام: يريدون به إمام الحرمين الجويني أبا المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، توفي سنة (٤٧٨هـ).

وإذا أطلقوا القاضي: يريدون به القاضي حسين أبا علي حسين بن محمد بن أحمد المروزي، توفي سنة (٤٦٢هـ).

وإذا أطلقوا القاضيين: فالمراد بهما الروياني فخر الإسلام توفي سنة (٥٠٢هـ) أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، والماوردي أقضى القضاة أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب توفى سنة (٨٣٧هـ).

وإذا أطلقوا الشارح معرفاً أو الشارح المحقق: يريدون به الجلال المحلي محمد بن أحمد، توفي سنة (٨٣٧هـ)، شارح المنهاج، حيث لم يكن لهم اصطلاح بخلافه، وإلا كالإمام ابن حجر في شرح الإرشاد فيريد به الجوجري محمد بن عبد المنعم شارح الإرشاد، توفي سنة (٨٣٧هـ).

وإذا قالوا: شارح فالمراد به واحد من الشراح، وحيث قالوا: الشيخان: يريدون به النووي شيخ الإسلام محيي الدين والرافعي أبا القاسم عبد الكريم بن محمد ـ رحمهما الله تعالى ـ محققي المذهب، وحيث قالوا: الشيوخ: يريدون بهم: النووي، والرافعي، والسبكي تقي الدين شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي، توفي سنة (٧٥٦هـ).

وحيث قالوا: شيخ الإسلام فالمراد به زكريا الأنصاري، توفي سنة (٩٢٥هـ) وهو مراد ابن حجر، والخطيب الشربيني بقولهما شيخنا، وكذلك الجمال الرملي إذا قال: الشيخ، وإذا قال الخطيب: شيخي، فمراده الشهاب الرملي، وهو مراد الجمال الرملي بقوله: الوالد.

في ذكر شيء من الاصطلاحات الحرفية تتعلق بأئمة المذهب:

وضع السادة الشافعية كغيرهم رموزاً تدل على أعلام المذهب؛ للاختصار، ومن هذه الرموز:

١ ـ (م ر): يشار به إلى محمد الرملي وهو: محمد بن

أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي شمس الدين الرملي، من تصانيفه: نهاية المحتاج، الفتاوى، غاية البيان، توفي سنة (١٠٠٤هـ).

٢ ـ (ش م ر): يشار به إلى الشهاب أحمد الرملي والد شمس الدين محمد الرملي، تلميذ شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، من مؤلفاته: شرح الزبد لابن رسلان، شرح منظومة البيضاوي في النكاح، ورسالة في شروط الإمامة، توفي سنة (٩٧١هـ).

٣ ـ (حج): يشار به إلى أحمد بن حجر الهيتمي، ويذكره ابن القاسم العبادي بهذا الرمز ورموز أخرى مثل حر، ح.

٤ ـ (ع ش): يشار به إلى علي الشبراملسي.

٥ ـ (باج): يشيرون به إلى إبراهيم الباجوري.

٦ ـ (ح ل): يشيرون به للحلبي وهو علي بن إبراهيم بن أحمد الحلبي أبو الفرج نور الدين، من تصانيفه: إنسان العيون في سيرة المأمون المعروف بالسيرة الحلبية، وحاشية على شرح المنهج، توفي سنة (١٠٤٤هـ).

٧ ـ (س م): يقصد به ابن قاسم العبادي.

مراتب العلماء

قال الإمام الكردي في مطلب الإيقاظ: مراتب العلماء ست:

الأولى: مجتهد مستقل كالأربعة وأضرابهم. أي الأئمة الأربعة

وهم على الترتيب: أبو حنيفة النعمان، ومالك بن انس، والشافعي، وأحمد بن حنبل، ومن كان في مرتبتهم.

الثانية: مطلق منتسب، كالمزني.

الثالثة: أصحاب الوجوه كالقفال وأبي حامد.

الرابعة: مجتهد الفتوى كالرافعي والنووي.

الخامسة: نظّار في ترجيح ما اختلف فيه الشيخان كالأسنوي وأضرابه.

السادسة: حملة فقه، ومراتبهم مختلفة، فالأعلون ملتحقون بأهل المرتبة الخامسة.

وقد نصّوا على أن المراتب الأربع الأول يجوز تقليدهم، وأما الأخيرتان فالإجماع الفعلي من زمنهم إلى الآن الأخذ بقولهم وترجيحاتهم في المنقول حسب المعروف في كتبهم. اهـ.



بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وآله وأصحابه الهداة التقاة.

وبعد، فإنه لا يخفى على القارئ الكريم أن هذه الأسئلة المدونة في هذا المؤلف وردت إلى خاتمة المحققين الشيخ حبيب بن يوسف الشافعي في أزمنة متفرقة وبموضوعات متنوعة، وقد دونت ونسقت على ترتيب أبواب الفقه في حياة المؤلف، ثم رفعت إليه جملة من المسائل، وحيث لم تدون فقد ذهبت أدراج الرياح ولم نظفر بشيء منها لنضيفها في هذا الكتاب فيعم نفعها ويحصل لنا ثواب ذلك، وهذا هو الكتاب الأول في أحكام الطهارة.





كتاب الطهارة

مسألة فيما لو كان ماء قليل في نحو حفرة وحوله تراب مختلط بنجاسة:

سُئل رحمه الله فيما لو كان ماء قليل في نحو حفرة، وحوله تراب مختلط بالنجاسة، فهبت ريح وألقت منه أجزاء صغاراً في ذلك الماء، فهل يتنجس به أو يعفى عنه؟

فأجاب رحمه الله: في التحفة عند الكلام على مسألة الميتة الواقعة في الماء القليل أو المائع مطلقاً ما نصه: (ولا أثر لطرح نحو الريح كما هو ظاهر؛ لأنه ليس من جنس المكلفين) اهـ. وفي النهاية: (وحاصل المعتمد في ذلك أي الميتة التي لا دم لجنسها سائل والتي نشوؤها من الماء، أنها إن طرحت حية لم يضر سواء كان نشوؤها منه أم لا، وسواء أماتت فيه بعد ذلك أم لا إن لم تغيره، وإن طرحت ميتة ضر سواء كان نشوؤها منه أم لا، وأن وقوعها بنفسها لا يضر مطلقاً أي حية أو ميتة فيعفى عنه كما يعفى عما يقع بالريح، وإن كان ميتاً ولم يكن نشوؤها منه إن لم يغيره) اهـ.

وقياس عدم الضرر بطرح الريح فيما ذكر عدم الضرر بإلقاء

ما ذكره السائل في مسألتنا، ثم رأيت في فتاوى العلامة ابن حجر ما هو كالصريح فيما أشرت إليه من عدم الضرر، عبارتها: (سئل ـ ﵁ ـ بما صورته حركت الريح التراب المختلط بالنجاسة، وحملت منه أجزاء كالذر، وألقته على شيء من المائعات، هل ينجسه؟ فأجاب ـ نفع الله تعالى به ـ بقوله: ذكر الغزالي في البسيط إنه يعفى عن ذلك، وظاهره أنه لا فرق بين أن يدركه الطرف أم لا) انتهت، ومعلوم أن الماء القليل كالمائعات في الحكم المذكور، والله أعلم.

مسألة فيما لو كتب المصحف وجعل تميمة هل يجوز حمله:

سئل ﵀ فيما لو كتب المصحف كله وجعل تميمة، هل يجوز حمل ذلك مع الحدث أو لا؟ بينوا بياناً شافياً.

فأجاب ﵀: لا يجوز حمله مع الحدث؛ لأنه لا يسمى تميمة عرفاً بل مصحفاً، فلا يؤثر فيه قصد التبرك كما سيتضح لك مما سأنقله، ففي التحفة للعلامة ابن حجر: (إن ما يسمى مصحفاً عرفاً لا عبرة فيه بقصد دراسته ولا تبرك أي فيحرم حمله ومسه مطلقاً، وهذا أي القصد المذكور إنما يعتبر فيما لا يسماه أي لا يسمى مصحفاً عرفاً، فإن قصد به أي بما لا يسمى مصحفاً عرفاً دراسته حرم، أو تبرك لم يحرم، وإن لم يقصد به شيء نظر للقرينة فيما يظهر، وإن أفهم قوله أي المنهاج للدرس أنه لا يحرم إلا القسم الأول أو أي ما قصد به الدراسة) اهـ. ونحوه في حواشيه ـ أعني ابن حجر على فتح الجواد له ـ وعبارته بعد كلام: (والذي يتجه

أيضاً أن كل ما يسمى مصحفاً عرفاً إن كان على صورة لا يقصد مثلها للتبرك وإنما يقصد للدراسة، أنها لا يشترط في حرمة مسه قصد الدراسة، وما لا يكتب عرفاً إلا على صورة نحو التمائم، هل يؤثر فيه قصد الدراسة أو لا؟ ويفرق بينه وبين ما قبله بأن المدار هنا على الأحوطية اللائقة بالقرآن، وهي تقتضي فيما هو على صورة المصحف حرمة مسه وحمله مطلقاً، وفيما هو على صورة التميمة مثلاً أنه يؤثر فيه قصد الدراسة احتياطاً فيهما) انتهت.

كذا في النسخة التي عندي من الحاشية المذكورة، ولعل في العبارة سقطاً عقب قوله: «أولاً بقرينة الفرق الذي ذكره والأصل هكذا كل محتمل والأقرب الأول، ويفرق. . . إلى آخره» وكأن العلامة الشبراملسي لم يستحضر ما تقدم عن التحفة، فأورد في حواشي النهاية على وجه البحث حيث قال عند قوله: بخلاف ما كتب لغير ذلك أي لغير الدرس كالتمائم المعهودة عرفاً أي فإنه لا يحرم نحو حمله ما نصه: (قوله: «كالتمائم المعهودة عرفاً» يؤخذ منه أنه لو جعل المصحف كله أو قريباً من الكل تميمة حرم؛ لأنه لا يقال له حينئذ تميمة عرفاً. وعبارة الزيادي: والتميمة ورقة يكتب عليها شيء من القرآن، والتعبير به مشعر بتعليل الشيء الموصوف؛ لكونه بعضاً وهو ظاهر فيما ذكر) اهـ.

وفي القليوبي على المحلي عن الشمس الرملي ما يوافق ما تقدم عن ابن حجر، وعبارته: (وخرج به أي بقول المنهاج ما كتب لدرس القرآن ما قصد للتميمة ولو مع القرآن كما مر، فلا يحرم

مسها ولا حملها، وإن اشتملت على سور، بل قال الشيخ: وإن اشتملت على جميع القرآن، وخالفهم شيخنا الرملي) انتهت. وما نقله عن الشيخ الخطيب مخالف لما يقتضيه كلامه في المغني حيث قال فيهما: (وهي أي التميمة ورقة يكتب فيها شيء من القرآن، وتعلق على الرأس مثلاً للتبرك، فلا يحرم مسها ولا حملها) انتهت.

وتقدم عن العلامة الشبراملسي ما يفيد مثل هذه العبارة بناء على كون مِنْ في القرآن تبعيضية، وكونها هنا للبيان خلاف الظاهر، ومن ثم قال العلامة الشرقاوي في حواشي التحرير ما نصه: (وهي أي التميمة ورقة يكتب فيها شيء من القرآن، وتعلّق للتبرك ومن هنا أي في قولهم يكتب فيها شيء من القرآن للتبعيض، فإذا كتب القرآن كله لا يقال له تميمة ولو صغر فلا عبرة بقصده) اهـ. قال شيخ شيخنا السيد مصطفى الذهبي في تعاليقه على الحواشي المذكورة: (قوله: «فإذا كتب القرآن كله.. إلخ» هذا هو المعتمد) اهـ. والحاصل أن ما نقل عن الخطيب مخالف لما في مغنيه وإقناعه الذي هو من أواخر تآليفه.

والقاعدة أنه يؤخذ من كلام الشخص بآخره كما أفاده ابن حجر في فتاويه، فلا يعول على ذلك النقل، ومن ثم صرح البجيرمي في حواشي الإقناع بتضعيفه، والمعتمد في مغنيه وإقناعه الموافق؛ لما تقدم عن ابن حجر والرملي، وفي حواشي العلامة القليوبي على المحلي: (إن المراد به أي المصحف ما يسمى

مصحفا عرفاً ولو قليلا كحزب، ولا عبرة فيه أي فيما يسمى مصحفا عرفاً بقصد غير الدراسة) اهـ. وتقدم عن حاشية الفتح لمؤلفه ما يوافقه أي يحرم مسه وحمله مطلقاً وإن قصد التبرك. ويعلم من قول القليوبي: «ولو قليلاً كحزب» أن ما تقدم عن العلامة الشبراملسي من قوله: «أو قريباً من الكل» مجرد مثال لا قيد، والله أعلم.

مسألة هل يجوز الاستنجاء بالرمل لأنه جامد:

سئل في الرمل، هل يجوز الاستنجاء به لأنه جامد طاهر؟ وظاهر النقول عدم جوازه، ولكن يجيء الإيراد هنا كما قاله بعضهم، ولعل علة المنع الانتثار، وما الفرق بينه وبين الخزف؟

فأجاب: لا يجوز الاستنجاء بالرمل؛ لأنه غير قالع للنجاسة لتناثر أجزائه، وعبارة متن المنهاج للإمام النووي: (وفي معنى الحجر أي الوارد في أجزاء الاستنجاء: كل جامد طاهر قالع) انتهت. قال الشمس الرملي في شرحه: (بخلاف ما لا يقلع، لملامسته، أو لزوجته، أو رخاوته، أو تناثر أجزائه كالفحم الرخو أو التراب المتناثر) اهـ. وفي المغني مع متن المنهاج: (وفي معنى الحجر الوارد: كل جامد طاهر قالع غير محترم: كخشب، وخزف لحصول الغرض به كالحجر، فخرج بالجامد المائع غير الماء الطهور كماء الورد والخل، وبالطاهر النجس كالبعر، والمتنجس كالماء القليل الذي وقعت فيه النجاسة، وبالقالع نحو

الزجاج والقصب الأملس، والمتناثر كتراب ومدر وفحم رخوين، بخلاف التراب والفحم الصلبين) اهـ.

ومثله في الروض وشرحه وفي التحفة عقب عبارة المنهاج المتقدمة): فلا يجزئ نحو ماء ورد ومتنجس وقصب أملس أو تراب أو فحم رخو، بأن يلصق منه شيء بالمحل، والنص بأجزاء التراب الحديث فيه أي ضعيف محمول على متحجر، قيل: أو على مريد تنشيف الرطوبة، ثم غسله بالماء، ويرد بأن هذا لا يسمى استنجاء) اهـ. ولا يرتاب عاقل فضلاً عن فاضل في أن الرمل فيه وصف الرخاوة؛ لالتصاقه بالمحل ولو باعتبار بعضه، ووصف التناثر لأنه متناثر الأجزاء، فعدم أجزاء الاستنجاء به مصرح به في كلامهم؛ لأنه من ما صدقات المتناثر والرخو اللذين صرحوا بعدم إجزاء الاستنجاء بهما وما اندرج تحت إطلاقهم ينسب إليهم تصريحاً كما قاله غير واحد من أئمتنا المتأخرين.

ومقتضى كلامهم أنه لا يجزئ الاستنجاء بالرمل وإن حصل النقاء به، وصرح به في العباب وعبارته بعد كلام: (وكالحجر كل جامد طاهر قالع غير محترم، فلا يجزئ برطب، ولا بمتنجس، ولا بأملس كالزجاج، ولا بمتناثر كمدر وفحم رخوين، وإن أنقى) انتهت. على أن محل إجزاء الحجر وما في معناه عند عدم الإدارة حيث لم ينقل إلا مراد النجاسة من موضع إلى موضع، ولا تعين الماء وقيل: مطلقاً كذا قاله الخراسانيون.

ففي الغرر ما نصه: (وينبغي في استعمال الحجر أي في الغائط

أن يضعه على موضع طاهر بقرب النجاسة، ثم يمره على المحل، ويديره قليلاً قليلاً أي حتى يرفع كل جزء منه جزءاً منها، فإن لم يدره نظر إن نقل النجاسة من موضع إلى موضع، تعين الماء وإلا كفى، وقيل: لا يكفي أي لأنه عند عدم الإدارة، يرفع جزء واحد من الحجر نجاسة موضعين من المحل، فيختلط بالنجاسة التي على الجزء الثاني من المحل نجاسة الجزء الأول التي على الحجر، وهي كالأجنبي كذا في الروضة وأصلها، وقال في المجموع بعد نقله عن الخراسانيين: ولم يشترط العراقيون شيئاً من ذلك وهو الصحيح) اهـ، ونحوه في الروض وشرحه ثم قال فيه: (قال الأسنوي: وحاصله أنه لا يشترط الوضع على موضع طاهر، وأنه لا يضر النقل الحاصل من عدم الإدارة) انتهى.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي الغرر: (وكأن مراده أي الأسنوي بقوله: «وإنه لا يضر النقل» النقل الضروري؛ لأنه الذي اغتفره العراقيون كما يدل عليه كلام شروح الروض لا مطلق النقل وإلا ربما نافى قولهم السابق إلا إن انتقل، فليتأمل) اهـ. أي فنقل غير الضروري لا خلاف فيه بين العراقيين والخراسانيين في أنه إذا وجد يتعين الماء وإلا يكفي غيره، ومعلوم أن الاستنجاء بالرمل ونحوه لا يمكن إلا مع نقل النجاسة من موضعها الذي استقرت فيه عند خروجها؛ إذ لا يتأتى الاستنجاء به إلا مع مخامرة النجاسة باختلاطه بها، فيحصل النقل غير الضروري قطعاً، والحاصل أنه لا يجزئ الاستنجاء بالرمل لوجوه تناثر أجزائه ورخاوته واستلزامه لنقل النجاسة.

وقول السائل: «ولكن يجيء الإيراد هنا. . . إلخ» يرد هذا الإيراد اشتراط أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ كون ما في معنى الحجر قالعاً والرمل ليس قالعاً كما تقدم أيضاً.

وقوله: «ولعل علة المنع الانتثار» لا موقع لهذا الترجي؛ لأن كلامهم كالصريح في أن العلة انتقاء كونه قالعاً لكونه متناثر الأجزاء، فالانتثار علة العلة، والفرق بين الخزف والرمل واضح وهو أن الخزف من كونه جامداً طاهراً قالعاً للنجاسة، بخلاف الرمل كما علمت، ولا خلاف عندنا معتداً به في عدم إجزاء الاستنجاء بالرمل، وإنما جوّزه بعض أرباب المذاهب كالحنفية فإنه يجوز الاستنجاء عندهم بالرمل والتراب كما في شرح المنية للعلامة الحلبي، ولا حاجة بنا إلى الخوض في ذلك، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من مدينة صحار:

مسألة فيمن توضأ وصلى قبلية المكتوبة ثم رأى تحت أظفاره شيئاً:

سئل فيمن توضأ وصلى قبلية المكتوبة، وجلس منتظراً للجماعة، فرأى تحت أظافره شيئاً من الوسخ فأخرجه، فهل كان وضوءه صحيحاً؟ فلا يجب عليه بعد الإخراج غسل مكان الوسخ، ولا يعيد أيضاً القبلية، أو يجب عليه غسل المحل المذكور ويعيد القبلية؟

فأجاب بما نصه: المعتمد في المذهب أنه لا يصح الوضوء

مع وجود وسخ تحت الظفر يمنع وصول الماء لما تحته، ففي فتح الجواد عند تعداد شروط الوضوء: (وأن لا يكون على الوضوء حائل كوسخ تحت ظفر وغبار متجمد لا عرق كذلك لأنه كالجزء منه ومن ثم نقض مسه) اهـ. وفي النهاية هناك: (وأن لا يكون على العضو حائل كدهن ووسخ تحت الأظفار) اهـ، وعبارة التحفة: (ولا يتسامح بشيء مما تحته أي الظفر على الأصح) انتهت. قال المحقق الكردي في الحواشي المدنية: (ولا يعفى عما تحت الظفر من الأوساخ التي تمنع وصول الماء لما تحتها على المعتمد عندهم) اهـ، وفي مختصر بافضل مع شرحه للعلامة ابن حجر عند تعداد شروط الوضوء: (والنقاء عما يمنع وصول الماء إلى البشرة كدهن جامد بخلاف الجاري وكوسخ تحت الأظفار خلافاً للغزالي) اهـ.

وفي حواشيه لجمل الليل: (قوله: «وكوسخ تحت الأظفار» قال في العباب: يشترط في المغسول جري الماء عليه وتقديم إزالة ما يمنع وصوله إلى البشرة كوسخ ظفر، قال الشارح أي ابن حجر في شرحه: يمنع وصول الماء لما تحته فتجب إزالته، وما في الأحياء مما نقله الزركشي عن كثيرين وأطال هو وغيره في ترجيحه، وأنه الصحيح المعروف من المسامحة عما تحتها من الوسخ دون نحو العجين ضعيف بل غريب كما أشار إليه الأذرعي، فقد صرح في التتمة وغيرها بما في الروضة وغيرها من عدم المسامحة بشيء تحتها حيث يمنع وصول الماء لمحله وكون

التقليم غير واجب لا يؤيد العفو خلافاً لمن زعمه؛ لأن الإزالة لما تحتها لا تنحصر في التقليم، بل كثيراً ما يزول ما تحتها من بقائها، وأفتى البغوي في وسخ حصل من غبار بأنه يمنع صحة الوضوء بخلاف ما نشأ من بدنه وهو العرق المتجمد وجزم به في الأنوار) اهـ.

وما اختاره الغزالي اختاره أيضاً في الذخائر والقفال في فتاويه، والعبادي في زياداته كما في حاشية ابن حجر على تحفته؛ لأنه يشق الاحتراز عنه بخلاف نحو العجين تجب إزالته قطعاً؛ لأنه لا يشق الاحتراز عنه. انتهى. ولا يسع الناس إلا تقليد هذا القول لعموم البلوى بالوسخ تحت الظفر، وفي الحواشي المدنية: (قال الزيادي في شرح المحرر: وهذه المسألة مما تعم به البلوى فقل من يسلم من وسخ تحت أظفار يديه أو رجليه، فليتفطن لذلك) انتهى. وفي فتاوى الكردي: (أما الوسخ الذي يجتمع تحت الأظفار فإن لم يمنع وصول الماء صح معه الوضوء فإن منع فلا في الأصح، ولنا وجه وجيه بالعفو اختاره الغزالي والجويني والقفال بل هو أظهر من حيث القواعد من القول بعدمه عندي؛ إذ المشقة تجلب التيسير، فيجوز تقليده بشرطه ولو بعد الصلاة) انتهى.

والحاصل، أن المعتمد في المذهب أن الوسخ تحت الظفر يمنع صحة الوضوء مطلقاً، ومقابله الذي هو ضعيف في المذهب أنه لا يمنع صحة الوضوء وإن لم يصل الماء إلى ما تحته، وتقدم

عن زيادات العبادي أن نحو العجين تجب إزالته قطعاً أي بلا خلاف، وعلى المعتمد إن كان الوسخ المخرج من تحت أظفار اليد يجب غسل ما تحته مع إعادة مسح الرأس وغسل الرجلين؛ لوجوب الترتيب في الوضوء، ويعيد القبلية، ولكن يسن استئناف الوضوء؛ خروجاً من خلاف من قال بعدم صحة الوضوء عند عدم الموالاة، وأما على الضعيف فلا يجب غسل المحل المذكور ولا يعيد القبلية، وكونه ضعيفاً لا يمنع جواز تقليده، بل يجوز تقليده للعمل به بنفسه كما هو مقرر، والله أعلم.

مسألة إذا ماتت وزغة في إناء ولم يعلم صاحبها:

سئل فيما لو كانت ميتة وزغ في إناء لم يعلم بها صاحبه، وصب فيه السمن، فارتفعت الميتة المذكورة فوق السمن فعلم بها. فما حكم هذا السمن؟ والحال ما ذكر، هل يحكم بنجاسته أو لا؟ بينوا فإن المسألة واقعة.

فأجاب: تردد العلامة ابن قاسم العبادي في حواشيه على التحفة في ذلك، ثم مال إلى أنه يتنجس وجزم به في موضع آخر منها حيث قال في الموضع الأول: (وينبغي أنه كما يضر طرح الميت في المائع، يضر طرح المائع على الميت في نحو إناء، لكن لو جهل كون الميت في الإناء فطرح المائع فيه، فهل يتنجس؟ فيه نظر، ولا يبعد أنه لا يتنجس إذا كان الطرح لحاجة لكن قضية ضرر الطرح بلا قصد الضرر هنا) اهـ. وقال في الموضع الثاني منها بعد كلام: (ومن هنا يعلم أنه كما يضر طرحها أي

الميتة على المائع يضر طرح المائع عليها وظاهره وإن جهلها) اهـ. وأقره الشبراملسي في حواشي النهاية وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، وقال بعضهم: أنه جزم به ابن قاسم في شرحه على الغاية أيضاً، وعلم مما تقرر أن الوزغ مما لا دم له سائل، فحكمه حكم نحو الذباب حتى الكبير منه المسمى بسام أبرص كما في التحفة وغيرها، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

مسألة إذا كان السمن في إناء كبير مضى عليه حالتا مائعية وجمودية ووجد في نجاسة كفأرة ميتة:

سئل في سمن في إناء كبير مضى عليه حالتا مائعية وجمودية بأن صبه فيه في الصيف، ثم جاء الشتاء ووجد فيه نجاسة كفأرة ميتة، فهل يحكم بنجاسته كله أو يحكم بطهارته إلا ما مس تلك النجاسة؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: من قواعد أئمتنا أن الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن، فهذه القاعدة تقتضي بل تصرح بأن السمن المذكور طاهر إلا ما لاقته النجاسة، فتلقى هي وما حولها والباقي طاهر، ثم رأيت المسألة مصرحاً بها في الأطعمة من حواشي العلامة الشهاب الرملي على الأسنى حيث قال: (لو وجد نجاسة في طعام جامد وجموده طارئ لم يحرم لاحتمال وقوعها فيه جامداً وإن غلب ظن وقوعها قبله) انتهى.

ورد هذا السؤال من بلد ودام:

مسألة في حكم المائع الأسود المستخرج من الحوت:

سئل في هذا الأسود البحري الذي لونه كلون المداد، فهل هو طاهر كما أفتى به بعض أهل العصر ولكن لم يأتِ بدليل أو نجس؟ بينوا ما هو الحق.

فأجاب: المائع الأسود الذي كالمداد يوجد في نوع من الحيتان نجس كما يقتضيه بل يصرح به عبارات أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ عبارة النهاية للعلامة الشمس الرملي مع أصلها: (والمستحيل في باطن الحيوان نجس فمنه دم وقيح وماء قرح ونفط وجدري متغير وقيء وهو الراجع بعد الوصول إلى المعدة ولو ماء والمراد بذلك وصوله لما جاوز مخرج الحرف الباطن أي وهو الحاء المهملة من ذلك؛ لأنه باطن فيما يظهر) انتهت بحذف.

تأمل قوله: «والمستحيل في باطن الحيوان نجس» مع ضبطه للباطن هنا تجده نصاً صريحاً في نجاسة الشيء الأسود المذكور؛ إذ هو مما هو مستحيل في باطن الحيوان قطعاً، قال في الروضة: (والمنفصل من باطن الحيوان إن لم يكن له اجتماع واستحالة في الباطن وإنما يرشح رشحاً كاللعاب والدمع والعرق والمخاط فله حكم الحيوان المترشح منه إن كان نجساً فنجس وإلا فطاهر) اهـ.

ولا شك أن الأسود المذكور له اجتماع واستحالة في الباطن، فنجاسته مصرح بها في الروضة، وأيضاً فقد صرحوا في التحفة

وغيرها بنجاسة مرة سوداء أو صفراء وهي ما في المرارة. قال في الأسنى: (قياساً على الدم بجامع الاستحالة في الباطن) اهـ. وهذا القياس يجري فيما نحن بصدده كما هو واضح لوجود الجامع المذكور فيه أيضاً، وعبارة العلامة القليوبي في حواشي المحلي: (وأوعية الفضلات كجلدة المرارة طاهرة إلا ما فيها) انتهت. ولا يشك عاقل فضلاً عن فاضل أن الأسود المذكور من الفضلات، فهو داخل تحت قوله: «لا ما فيها» أي الجلدة، فإنه نجس وهذا الكلام ساقه سوق المذهب كما ترى، فهو المنقول فالأسود المذكور نجس جلدته طاهرة، وفيها أيضاً نقلاً عن البلقيني في ضابط النجاسة بعد كلام ما نصه: (والمنفصل عن الحيوان إما يرشح رشحاً كالعرق وله حكم حيوانه، وإما استحالة في الباطن كالبول فهو نجس إلا ما استثني) اهـ، أي كالمسك، ومعلوم أن ما نحن بصدده ليس مما استثنوا، فهو مندرج تحت ما حكم بنجاسته والاستثناء معيار العموم كما هو مقرر في محله.

ثم رأيت العلامة الشريف عبد الله بن عمر بن أبي بكر بن يحيى الحضرمي بحث في فتاويه بنجاسة الشيء الأسود المذكور، وأقرها مختصرها السيد عبد الرحمن المشهور وعبارته: (الذي يظهر أن الشيء الأسود الذي يوجد في بعض الحيتان وليس بدم ولا لحم نجس؛ إذ صريح عبارة التحفة: إن كل شيء في الباطن خارجاً عن أجزاء الحيوان نجس، ومنه هذا الأسود للعلة المذكورة؛ إذ هو دم أو شبهه، وقد صرحوا بنجاسة الخرزة التي

في الكرش كحصى الكلى والمثانة لخروجها من معدن النجاسة مع شبهها بالظاهر، فأولى هذا الأسود ولأنه فضلة مستحيلة وهي نجسة إلا ما استثني ومن قال بطهارته فقد أخطأ) انتهت.

وممن قال بطهارته الزاهد الصالح الشيخ محمد صالح المنتفقي متمسكاً بما لا ينبغي التمسك به، فهو بمعزل عن الصواب فليحذر منه؛ لمخالفته للنصوص الصريحة لأئمتنا ـ رحمهم الله ـ كما علمت، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من مسقط:

مسألة في حكم الحناء إذا عجن بالماء النجس:

وسئل فيما لو تحنى إنسان مرات في رجليه مثلاً؛ حتى صار لونهما أسود بصبغ الحناء، فبان أن الماء الذي عجن به ذلك الحناء متنجس بنجاسة كلبية، فهل سبيل إلى طهارة رجليه مع بقاء لون الحناء أو لا؟

فأجاب: نعم، له سبيل إلى طهارة رجليه مثلاً بأن يغسلهما سبع مرات بماء طهور إحداهن يمزج فيها التراب الطهور بالماء؛ حتى يصل بواسطته إلى جميع المحل المصبوغ فتطهران، وإن كان لون الحناء باقياً لعسر زواله، وفي فتاوى العلامة الشهاب الرملي ما نصه: (سئل عمن صبغ رأسه أو ثوبه أو لحيته بنجاسة مغلظة عالماً بذلك، وغسله بالماء والتراب وعسر إخراج لون الصبغ، فهل يطهر أم لا؟ فأجاب: بأنه يطهر إذا انفصل صبغه عنه ولم يزد

وزنه بعد غسله على وزنه قبل صبغه وإن بقي لونه لعسر زواله) اهـ، ونقله ابنه العلامة الشمس الرملي في شرحه على المنهاج وأقره، ومسألتنا أولى بالطهارة من هذا كما لا يخفى، والله أعلم.

❁❁❁

باب التيمم

مسألة هل يجوز التيمم للأرمد:

سئل فيما إذا كان رجل أرمد ما يقدر على فتح عينه عند الوضوء لكونها وارمة متألمة، والجفون فيها وسخ، فإذا توضأ لم يقدر على غسل تلك الجفون، فهل عليه أن يتيمم أو لا؟

فأجاب: إذا لم يقدر على فتح العين بالسبب المذكور من الورم والألم، فإن كان الوسخ الذي في الجفون لم يكن في حد الظاهر بأن كان في الجوانب الداخلية منها ووصل الماء إلى جميع حد الظاهر منها لا يجب التيمم، وإلا كأن لم يصل الماء إلى جميع حد الظاهر لالتصاق ظاهر جلد الجفن الأعلى بظاهر جلد الجفن الأسفل أو كان الوسخ المذكور في حد الظاهر كأن كان على ظاهر جلد الجفن الأعلى أو الجفن الأسفل أو في خلال شعر الهدب وجب التيمم مع إزالة الوسخ المذكور وغسل محله إن لم يخف محذوراً من إزالته كأن خاف طول مدة الرمد وإن لم يزد أو خاف زيادة الرمد وإن لم يبطئ أو خاف زيادة الألم، وإن لم يخف ما تقدم جاز له ترك إزالة الوسخ منها عند غسل الوجه والعدول إلى التيمم.

قال العلامة ابن حجر في حواشيه على فتح الجواد: إن في

خوف التألم تفصيلاً ذكرته في شرح العباب، وعبارته أي ذلك الشرح: (والمراد بالمخوف هنا ليس هو المخوف الآتي في الوصية بل غير اليسير، أما اليسير فلا عبرة به خلافاً للظاهرية وبعض المالكية فلا أثر لمجرد التألم لنحو جرح أو برد أو حر أو غيره كصداع ووجع ضرس وحمى لا يخاف معه من استعمال الماء محذوراً في العاقبة؛ إذ لا ضرورة للتيمم حينئذ بخلاف ما لو خاف زيادة التألم، قال في المجموع: وهو إذا طال الألم وإن قصر منه) انتهت أي عبارة شرح العباب. انتهى. ويعتمد في خوف ما ذكر قول عدل رواية وهو المسلم البالغ العدل، ولو عبداً أو امرأة أو معرفة نفسه إن عرف كما في التحفة وغيرها، ثم الحكم الذي ذكروا فيما إذا كان الساتر كجبيرة أو لصوق على أعضاء التيمم يأتي في مسألتنا فيما يظهر، وحينئذ فإن حصل الالتصاق أو الوسخ المذكور في حال الحدث وجب القضاء قطعاً أو في حال الطهر، فالذي اعتمده أكثر المتأخرين كالعلامة الشمس الرملي ووالده والخطيب في المغني والإقناع وشيخهم شيخ الإسلام زكريا وجوب القضاء أيضاً، لنقص البدل وهو التيمم، والمبدل وهو الوضوء، وعليه جرى العلامة ابن حجر في شرح بافضل والذي اعتمده في فتح الجواد والإيعاب والتحفة ومحله تبعاً للنووي في شرح المهذب أنه لا قضاء، وعبارة التحفة: (ومحله أي عدم وجوب القضاء حيث وضع الساتر على طهر إن لم يكن بعضو

التيمم وإلا لزمه القضاء قطعاً على ما في الروضة لنقص البدل والمبدل، لكن كلامه في المجموع يقتضي ضعفه) انتهت.

وعلم مما تقدم أن قول الكردي في حواشي شرح بافضل اعتمده أي وجوب القضاء مطلقاً، حيث كان الساتر في عضو التيمم الشارح أي ابن حجر في كتبه إلا التحفة فيه قصور، ثم أشار إلى تضعيف ما في التحفة ثم إلى أنه يمكن تطبيقه بما هو المعتمد بنوع تأويل بقوله: (لكن يمكن أن يكون التبري والاستدراك إنما هو بالنسبة للقطع لا للحكم فلا يخالف حينئذ غيره) انتهى.

أقول: هذا التأويل وإن كان ربما يوجد من يقبله، ولكن لو يعرض على الشيخ ابن حجر لم يقبله بل يتبرأ عن إرادة مقتضاه، وإن كنت في ريب من ذلك فاتل فتح الجواد يشهد لك بأن ما هو ظاهر تحفته هو له المراد. وهذه شهادة عدل فتقبل فلا تركب متن العناد، وعبارته مع متن الإرشاد: (أو ستره أي يقضي من ستر جرحه وهو بمحل تيمم كالوجه واليدين وإن وضعه على طهر لنقصان البدل، والمبدل وهذا ما في أصل الروضة ولما نقله في المجموع عن جمع تعقبه بأن إطلاق الجمهور يقتضي أن لا فرق أي بين محل التيمم وغيره) انتهت.

تأمل بإنصاف هل يمكن أن يكون ما ذكر من التبري والتعقب في عبارة الفتح إنما هو بالنسبة للقطع لا للحكم؟ ستقول لا، بل إنما هو للحكم الذي هو وجوب القضاء فيما إذا وضع الساتر

بمحل تيمم وهو على طهر، وأيضاً فقد صرح الكردي نفسه في فتواه: بأن كلام ابن حجر في الإيعاب يدل على عدم الفرق، حيث قال بعد كلام: ومما يدل لذلك أي أن المعتمد عند ابن حجر أنه لا فرق بين أعضاء التيمم وغيرها، حيث قال ابن حجر في الإيعاب: (وكذا تجب الإعادة لو كانت الجبيرة على طهر في عضو تيمم فإن كانت في محله أعاد مطلقاً كما قاله جمعٌ متقدمون، وكلام الروضة وأصلها يقتضي ترجيحه وجرى عليه في التحقيق خلافاً لمن زعم أنه جرى على الإطلاق الآتي لكن قال في المجموع: إن إطلاق الجمهور يقتضي أن لا فرق، قال البلقيني وتبعه الزركشي: وكلام الإمام ظاهر فيه أي في عدم الفرق المذكور، وقال الأذرعي: إن ما قاله أولئك أي جمع متقدمون مبني على ضعيف) انتهى ما أردت نقله من الإيعاب.

واعتمد مقتضى إطلاق الجمهور ابن قاسم الغزي أيضاً في شرح أبي شجاع حيث قال بعد ذكر الفرق بين أعضاء التيمم وغيرها ما نصه: (وهذا ما قاله النووي في الروضة، لكنه قال في المجموع إن إطلاق الجمهور يقتضي عدم الفرق بين أعضاء التيمم وغيرها) اهـ، والخطيب في شرح التنبيه ونصه كما في فتاوى الكردي: (وإن كان على محله أي التيمم قضى قطعاً، لنقص البدل والمبدل كما جزم به في أصل الروضة، ونقله في المجموع كالرافعي عن جماعة، ثم قال: وإطلاق الجمهور يقتضي أنه لا فرق) انتهى.

وتقدم عن الإيعاب ما هو صريح في أنه اعتمد البلقيني والزركشي والأذرعي أي في غير القوت، وأنه ظاهر كلام الإمام والشيخ عبد الله الجرهزي أيضاً في حواشي شرح بافضل، كما أفاده بعض أفاضل العصر، ووجه كون ما في المجموع هو معتمد التحفة أنه تبرأ عما في الروضة، واستدرك عليه بـ لكن، وكونه معتمد الفتح أنه تبرأ عنه وأقر ما في المجموع، فالتبري بنفسه كاف في التضعيف وإن لم يكن ثم استدراك، ولذا لما ذكر في فتح الجواد أنه لا يقضي المتيمم لفقد الماء أو ثمنه إن جهل كونه أي الماء أو ثمنه فيه أي في رحله بأن أدرج فيه، ولم يعلم قال في المجموع: كذا أطلق الجمهور أنه لا قضاء عند الجهل المذكور، وقيده البغوي بما إذا فتشه، فأدرج فيه وقال: ظاهر أن اعتماد التقييد. انتهى.

واعلم أن كون ما في المجموع مقدماً عما في الروضة أي ما مر عن المجموع هو القاعدة عندهم، وإن كانت أغلبية كما صرح به في التحفة فيها، تأييد لما اعتمده فيها وفي الفتح، ولكن ما في الروضة أوجه من حيث المدرك، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

حكم المتيمم عن الحدث الأكبر في قراءة القرآن بعد الفاتحة وهل يجب عليه القضاء:

وسئل في رجل مسافر في البر وجب عليه الغسل، ولم يجد ماء للغسل ولا للوضوء، فإذا تيمم وصلى، فهل يجوز له أن يقرأ

في صلاته شيئاً من القرآن بعد الفاتحة أو لا؟ وهل يجب عليه قضاء ما صلى بالتيمم أو لا؟

فأجاب: نعم يجوز لمن ذكر إذا تيمم أن يقرأ في صلاته غير الفاتحة من القرآن بل وخارج الصلاة أيضاً على المعتمد. ففي التحفة وأصلها: (ويقضي المقيم المتيمم لفقد الماء وتباح له بالتيمم إذا كان جُنباً أو نحوه، القراءة مطلقاً أي في الصلاة وخارجها الفاتحة وغيرها، كما اقتضاه كلام الشيخين وغيرهما وقال جمع: أنه كفاقد الطهورين) انتهى بزيادة من حاشية شيخنا. والمراد بالمقيم ـ هنا ـ كما صرحوا به، من تيمم بمحل يندر فيه فقد الماء، وإذا جازت القراءة له، فلمن تيمم بمحل لا يندر فيه فقد الماء بأن غلب الفقد أو استوى الأمران من باب أولى.

وعبارة الأنوار: (إذا تيمم الجنب، استباح به الصلاة أي يباح له به الصلاة ومس المصحف وحمله وقراءة القرآن والقعود في المسجد للاعتكاف وغيره، وإذا أحدث أي بعد ذلك التيمم حرم عليه الصلاة ومس المصحف وحمله، لا القراءة والقعود في المسجد أي لأنهما يحرمان على الجنب لا المحدث، فإذا أجنب أي مرة ثانية أو وجد الماء أي ولو بعد سنين، بطل حكم تيممه وحرمت القراءة والقعود أيضاً) انتهت بزيادة يسيرة من حواشيها.

ثم إن كان تيممه بموضع يندر فيه فقد الماء وقت تيممه، بأن غلب وجود الماء في غالب السنين في ذلك الوقت يجب عليه القضاء، أو بموضع لا يندر فيه فقده وقت تيممه في غالب السنين

بأن غلب فقد الماء أو استوى الأمران، لا يجب عليه القضاء، ولو شك هل المحل الذي تيمم فيه يسقط تيممه القضاء أو لا؟ لم يجب القضاء كما نقله ابن قاسم عن الرملي والكردي عن الحلبي، وقال: ورأيت في كلام غيره ما يوافقه، وعبارة التحفة: (والضابط أنه متى تيمم بمحل الغالب وقت التيمم فيه، أي وفيما حواليه إلى حد القرب من سائر الجوانب فيما يظهر أخذاً مما مر، أنه يلزمه السعي لذلك عند تيقن الماء فيه، فلا تعتبر الغلبة فيما وراء ذلك أي ما وراء ما حواليه إلى حد القرب من سائر الجوانب وجود الماء أعاد، وإلا بأن غلب فقده أو استوى الأمران فلا، ولا يعتبر محل الصلاة على الأوجه) انتهت.

وما ذكره من الاعتبار بمحل التيمم لا محل الصلاة، صرح به في الفتح وشرح بافضل أيضاً، واعتمد في النهاية والمغني كالشهاب الرملي أن الاعتبار بمحل الصلاة لا التيمم، وفي الجمل على شرح المنهج نقلاً عن شيخه عطية الأجهوري أن المراد بغلبة الوجود والفقد في هذا المقام بمكان الصلاة وبوقتها بالنظر لغالب السنين، لا بالنظر لتلك السنة؛ حتى لو كان الماء يوجد في هذا المكان وقت هذه الصلاة في غالب السنين، ولم يوجد في تلك السنة جميعها إلى وقت الصلاة يقال أنه غلب الفقد. انتهى.

قوله: «بمكان الصلاة» فيه قصور كما يعلم مما تقدم عن التحفة آنفاً، وكان ينبغي أن يزيد وبما حوله إلى حد يجب تحصيل

الماء منه وهو حد القرب من سائر الجوانب، وقوله: «بالنظر لغالب السنين» راجع لكل من قوله: «بمكان الصلاة وبوقتها»، وقد علمت أن اعتبار مكان الصلاة هو ما اعتمده الشهاب الرملي وولده ومن اتبعهما وأن المعتمد عند ابن حجر اعتبار مكان التيمم، وقوله: «حتى لو كان الماء يوجد. . .إلى آخره» هذا التفريع فيه نظر؛ لأنه لا يستقيم بالنسبة للمنفي، فكان الصواب أن يقول: حتى لو كان الماء لم يوجد في هذا المكان وقت هذه الصلاة في غالب السنين، ووجد في تلك السنة جميعها إلا وقت الصلاة يقال إنه غلب الفقد.

وفي الجمل على شرح المنهج أيضاً عن شيخه المذكور: (إن المراد أيضاً بغلبة وجود الماء وفقده في ذلك الوقت على المعتمد، خلافاً لبعض ضعفة الطلبة الذين يصورون غلبة الوجود بثمانية أشهر مثلاً في السنة، وغلبة الفقد بأربعة أي بوجود الماء أربعة أشهر مثلاً أي في السنة، فعلى المعتمد لو كان الماء يستمر أحد عشر شهراً في الوادي، وفي غالب السنين أن شهراً فقط يفقد فيه الماء، فإذا تيمم شخص في ذلك الشهر لا قضاء عليه، وكذا لو كان يوم فقط يغلب فيه فقد الماء في أكثر السنين، ولو كان الماء موجوداً في السنة بتمامها إلا ذلك اليوم، فلا قضاء على المتيمم فيه، فالعبرة بالوقت الذي يتيمم فيه، فإن كان يغلب فيه وجود الماء بالنسبة لأكثر أوقات السنة وجب القضاء، وإن غلب الفقد أو استوى الأمران فلا قضاء) اهـ. ابن قاسم بالمعنى وأقره

العزيزي وشيخنا الحفناوي. انتهى. ومثله في البجيرمي على المنهج حرفاً بحرف: (قوله: «بالنسبة لأكثر أوقات السنة» كان الأوضح أن يقول: أوقات السنين).

وتردد العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة في أنه هل يعتبر زمن الصلاة حتى لو وقعت في صيف، وكان الغالب في صيف ذلك المحل العدم وفي شتائه الوجود، فلا قضاء، وإن كان بالعكس وجب القضاء، أو في جميع العام أو غالبه أو جميع العمر أو غالبه، قال: (ولعل الأوجه الأول وعليه فلو غلب الوجود صيفاً وشتاءً في ذلك المحل، لكن غلب العدم في خصوص ذلك الصيف الذي وقعت فيه، فهل يعتبر ذلك فيسقط القضاء؟ فيه نظر ولا يبعد اعتباره. قال: ويجري جميع ذلك في محل التيمم إن اعتبرناه) اهـ.

قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية بعدما نقله: (أقول: وما ذكر أي ابن قاسم أنه الأقرب مستفاد من قول ابن حجر وقت التيمم وهو مراد الشرح أي النهاية، فإنه لم يخالف إلا في أن المعتبر في التيمم مكان الصلاة لا مكانه، ومنه يستفاد أن ما ببعض الهوامش فإن العبرة في الفقد أو الوجود بغالب السنة، خلاف ما يفهم من كلام ابن حجر وما استقر به ابن قاسم، فتنبه له فإنه يغلط فيه كثير من ضعفة الطلبة) انتهى.

أقول: قول ابن قاسم: ولا يبعد اعتباره في غاية البعد، وإن أقره الشبراملسي ومن جاء بعده من أرباب الحواشي؛ حتى

المحقق الكردي في حواشي بافضل وآخرهم شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة؛ لأنه إذا لم تعتبر غلبة الفقد في السنة في عدم وجوب القضاء بل اعتبرت غلبته في غالب السنين، فكيف تعتبر في عدم وجوبه غلبة الفقد خصوص ذلك الصيف الذي وقعت فيه الصلاة مع غلبة وجود الماء صيفاً وشتاءً في ذلك المحل؟ فما استقر به ابن قاسم هنا وأقره هؤلاء وإن كانوا أجلاء، أبعد مما غلط فيه ضعفة الطلبة المذكورون، فتنبه لذلك ولا تغتر بارتضاء هؤلاء كلهم لكلامه، أعني ابن قاسم، ومن القواعد المقررة: اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

مسألة فيمن فقد الطهورين وصلى لحرمة الوقت هل يجوز له أن يقرأ في صلاته شيئاً من القرآن:

سئل رحمه الله فيما إذا كان إنسان راكب سفينة ووجب عليه الغسل، وعجز عن أخذ الماء من البحر للغسل من شدة الريح ولم يجد تراباً للتيمم فإذا صلى لحرمة الوقت، فهل يجوز له أن يقرأ في صلاته شيئاً من القرآن بعد الفاتحة أو لا؟ وإن فرضنا أنه وجد التراب وتيمم، فهل عليه القضاء أو لا؟

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ لا يجوز له إذا صلى الفرض لحرمة الوقت أن يقرأ فيها شيئاً من القرآن سوى الفاتحة، ففي النهاية للشمس الرملي: (ولو كان حدثه أي فاقد الطهورين أكبر أي كالجنابة، امتنع عليه مس المصحف وحمله

والجلوس في المسجد وقراءة شيء من القرآن سوى الفاتحة في الصلاة كما مر) انتهى. وفي التحفة وغيرها، ثم إن المعتمد عند ابن حجر أن له فعل الصلاة أول الوقت، والمعتمد عند الشمس الرملي ووالده ومن تبعهما تبعاً للأذرعي أنه لا يجوز له أن يصلي ما رجا أحد الطهورين؛ حتى يضيق الوقت، وعبارة فتح الجواد: (فيقضي أي فاقد الطهورين صلاته، لندرة عذره إن وجد ماء أو تراباً طهوراً، لكن إن كان بمحل يسقط فيه القضاء بخلاف غيره، ولو في الوقت؛ إذ لا فائدة فيه، وتلزمه الصلاة لحرمة الوقت وهي صلاة صحيحة، فيبطلها ما يبطل غيرها كسبق الحدث، وله فعلها وإن لم يضق الوقت على الأوجه، وتلزمه الجمعة وإن لزمه قضاء الظهر، ويسن له التيمم على نحو صخر إن قلد القائل به، ولا إثم لتلبسه بعبادة فاسدة عنده، ولا يجوز له التنفل) انتهت، ونحو غالبه في التحفة.

قوله: «بخلاف غيره» أي غير محل يسقط فيه القضاء، فلا يقضي فيه بالتيمم. قوله: «ولو في الوقت» مثله في شرحه على العباب، حيث قال: كما في ابن قاسم على التحفة: أما إذا قدر عليه بمحل لا يغني التيمم فيه عن القضاء بأن غلب فيه وجود الماء، فلا يجوز له قضاؤها؛ إذ لا فائدة فيها، وظاهره أنه لا فرق بين قدرته على ذلك في الوقت وبعده وهو ظاهر لما مر من صحة صلاته، فقول البغوي: إن قدر في الوقت وجبت الإعادة، فيه نظر. انتهى.

وظاهر إطلاق التحفة كالفتح والإيعاب وعبارتها في شرح قول

المنهاج: (ويعيد وجوباً؛ لأن عذره نادر لا يدوم ولا بدل هنا، هذا إن وجد ماء وكذا تراباً بمحل يسقط القضاء، وإلا لم تجز الإعادة هنا كغيره، أي من محل لا يسقط القضاء بالنسبة لغير فاقد الطهورين؛ لأنه لا فائدة فيها وليس هنا حرمة وقت حتى تراعى) انتهت. وظاهر كلام الشمس الرملي في النهاية موافقة ابن حجر في ذلك كشرحي المنهج والبهجة لشيخ الإسلام، ولكن في حواشي الغرر للفاضل الشربيني نقلاً عن الرملي أنه لو وجد في الوقت بعد فعل الصلاة التراب بمحل لا تسقط الصلاة فيه بالتيمم وجب فعلها. انتهى.

وعليه جرى الشبراملسي في حواشي النهاية وحواشي المنهج وقيد قول شرح المنهج: وإنما يعيد بالتيمم في محل يسقط به الغرض بوجدان التراب بعد خروج الوقت، قال: (أما لو وجده فيه بأن ظن عدم وجدانه في جميع الوقت، فصلى قبل آخره، ثم وجد تراباً بمحل يغلب فيه وجود الماء، فيعيد لتبين أن صلاته الأولى غير معتد بها) انتهى.

وفي البجيرمي والبغية عن العباب ما يوافقه، وكذا في الجمل عن البرماوي على شرح المنهج، حيث قيد ما مر عنه بقوله: أي إذا كان بعد الوقت وأما فيه أي وأما إذا وجد التراب في الوقت فتلزمه الإعادة وإن لم يسقط الفرض لحرمة الوقت. انتهى.

وقال الشرقاوي: وحينئذ أي حين إذ وجبت الإعادة عليه بالتيمم، وإن ولم يسقط به القضاء يتصور أن يصلي في الوقت

أربع مرات، هذه الصور الثلاث، والرابعة إعادتها مع الجماعة، والحاصل أن المعتمد المعول عليه هو ما تقدم عن الفتح والإيعاب والتحفة والنهاية وغيرها من أنه لا يعيد بالتيمم في محل لا يغني عن القضاء، وما يخالفه مما تقدم عن الرملي في النهاية والشبراملسي وغيرهما ليس بشيء؛ لضعف مدركه، فكأنه مبني على القول بأن صلاة فاقد الطهورين لا تتصف بالصحة ولا تبطل بسبق الحدث وهو مردود كما هو مقرر في محله.

وقول الشبراملسي فيما مر: «فيعيد لتبين أن صلاته الأولى غير معتد بها» يُرد بأنه إن كان مراده أنها غير معتد بها لعدم براءة الذمة بها، فينقض بأن هذه كذلك، وإن كان مراده أنها غير معتد بها لكونها ليست صلاة صحيحة فهو باطل، فقد صرح في التحفة وغيرها بأنها صلاة صحيحة يحنث بها من حلف لا يصلي ويحرم الخروج منها ويبطلها الحدث ونحوه كرؤية الماء. انتهى.

وقول البرماوي: تعليلاً للزوم الإعادة فيما مر لحرمة الوقت، مردود بما تقدم عن التحفة: من أنه لا حرمة هنا تراعى، والعجب من شيخنا عبد الحميد أنه حمل ما في التحفة على ما قاله أرباب الحواشي، مع كونه مخالفاً لظاهر التحفة وغيرها وتصريح الفتح والإيعاب ومع كونه يرده سياق التحفة وغيرها، وأما إذا تيمم من خاف من البحر وصلى فلا يلزمه القضاء مطلقاً. ففي النهاية: (ولو كان في سفينة وخاف غرقاً لو أخذ أي الماء من البحر تيمم ولا يعيد) انتهى. ومثله في المغني وفي التحفة بعدما مثل للفقد

حساً بقوله: كأن حال بينه وبين الماء سبع ما نصه: (فالمراد بالحسي أي الفقد الحسي ما تعذر استعماله حساً، ويؤيده قولهم: في راكب بحر خاف من الاستقاء منه، لا إعادة عليه؛ لأنه عادم للماء، ويترتب على كون الفقد هنا أي في مسألتي حيلولة السبع والخوف من الاستقاء من البحر حسياً، صحة تيمم العاصي بسفره حينئذ؛ لأنه لما عجز عن استعمال الماء حساً لم يكن لتوقف صحة تيممه على التوبة فائدة، بخلاف ما إذا كان مانعه شرعياً كعطش أو مرض) انتهى. وعبارة فتح الجواد: (ويتيمم راكب سفينة خاف غرقاً لو استقى، ولا إعادة عليه كمن حال بينه وبين الماء سبع مثلاً) انتهى.

تنبيه:

ما تقدم من أنه لا قضاء مطلقاً في مسألة راكب السفينة المتقدمة هو صريح عبارات بعض أئمتنا، وظاهر إطلاق عبارات آخرين منهم وهو الصواب، وقد وقع من العلامة ابن قاسم في حواشي المنهج وهم في المسألة، وأقره من جاء بعده من أرباب الحواشي ولذا استحسنت أن أكشف عما هنالك، وإن كان يستدعي بعض تطويل الخوض في ذلك، فأقول: اعلم أن أئمتنا - رحمهم الله تعالى - ذكروا أنه إذا تيمم شخص في موضع يندر فيه فقد الماء وصلى يجب عليه القضاء، أو في موضع لا يندر فيه بأن غلب الفقد أو استوى الأمران لا يجب القضاء؛ وذلك لأن النادر عندهم كالعدم كما صرحوا به في غير موضع، ويعلم من قولهم

في تفسير عدم ندرة الفقد بأن غلب الفقد أو استوى الأمران، أن مرادهم بالندرة المقضية للقضاء هنا كون زمن الفقد أقل من النصف، فإذا كان الموضع يفقد فيه الماء وقت التيمم أقل من خمس سنين من عشر سنين مثلاً يجب القضاء أو يفقد خمس سنين فأكثر من عشر سنين مثلاً لا يجب القضاء، فافهم.

وإن الذي يدل عليه كلامهم في باب التيمم تصريحاً وتلويحاً أن فقد الماء على قسمين: فقد شرعي وفقد حسي، ثم الفقد الشرعي ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: فقده من حيث نحو المرض، بأن يكون الماء موجوداً والشخص قادراً على الوصول إليه وعلى استعماله، ولكن منعه الشرع منه لوجود معنى في الشخص نفسه لا في الماء، كما إذا خاف من استعماله تلف عضو ونحوه، ولا قضاء على المتيمم في هذا النوع مطلقاً سواء كان مسافراً أو مقيماً إلا إذا تيمم للبرد، فيجب القضاء مطلقاً كذلك على تفصيل مقرر في محله.

وثانيهما: فقده لا من حيث نحو المرض، بأن يكون الماء موجوداً وهو قادر على الوصول إليه وعلى استعماله، ولكن منعه الشرع منه لوجود معنى متعلق بذلك الماء لا الشخص، كأن وجده بأكثر من ثمن مثله أو وهو مسبل للشرب أو وقد احتاج إليه لعطش، ولا قضاء على المتيمم في هذا النوع أيضاً إن كان من شأن ذلك المحل وقت التيمم عدم غلبة وجود الماء فيه.

والفقد الحسي أيضاً ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن لا يوجد الماء حقيقة، بأن لم يكن في ذلك المحل وجود للماء وقت التيمم أو مطلقاً أو حكماً كأن وجد الماء ولم يوجد آلة الاستقاء. والتفصيل المعروف في كلامهم وهو أنه إذا تيمم بموضع يندر فيه فقد الماء يجب القضاء، وإذا تيمم بموضع لا يندر لا يجب القضاء، إنما يأتي في هذا النوع من الفقد الحسي وفي النوع الثاني من نوعي الفقد الشرعي كما تقدمت الإشارة إليه لا في النوع الأول منه ولا في النوع الآتي على الأثر من الفقد الحسي.

وثانيهما: أن يتعذر الوصول للماء واستعماله حساً، لا لعدمه ولا لفقد آلة كما إذا كان الماء في حد القرب أو أقرب منه، وحال بينه وبين الماء سبع مثلاً. وتسمية هذا النوع فقداً حسياً إنما هو باعتبار تعذر استعمال الماء حساً، وإلا ففقد الماء ليس فيه حسياً، ولذا قال في التحفة: (فالمراد بالحسي ما تعذر استعماله حساً ولا قضاء على المتيمم في هذا القسم ولا يخفى أن منه مسألتنا أعني مسألة راكب السفينة المتقدمة، ففي حواشي العلامة ابن قاسم على التحفة عند قولها مع أصلها: أحدها أي أحد أسباب التيمم فقد الماء حساً كأن حال بينه وبينه سبع وجه، أن هذا المثال من الفقد الحسي تعذر الوصول للماء واستعماله حساً بخلاف ما لو قدر على الوصول إليه واستعماله حساً، لكن منعه الشرع عنه، فإنه فقد شرعي فاندفع الاعتراض بأن هذا فقد شرعي

لا حسي. واعلم أنه لا قضاء مع الفقد الحسي سواء المسافر والمقيم، ومنه أي الفقد الحسي مسألة حيلولة السبع، ومنه مسألة تناوب البئر إذا انحصر الأمر فيها وعلم أن نوبته لا تأتي إلا خارج الوقت، ومنه مسألة خوف من في السفينة الاستقاء من البحر. (م ر)). انتهى.

وفي القليوبي عن الجلال مثله في عدم القضاء في المسائل الثلاث وعبارته: (ومثل الفقد أي فقد الماء خوف الغرق لمن في سفينة لو استقى وعلمه أن نوبته في نحو بئر لمزدحمين لا تنتهي إليه إلا بعد الوقت وظاهر كلامهم عدم وجوب الإعادة فيهما للمسافر والمقيم، وقيده بعضهم بما إذا لم يغلب وجود الماء في ذلك المحل بغير ما حصل فيه الحيلولة، وفيه نظر، فإن وجود البئر يجعل المحل مما يغلب فيه الوجود.

قال العلامة العبادي: إلا أن يقال إنه قد يوجد فيها الماء في وقت دون وقت مثلاً، فليراجع). انتهى. ومقصوده بالتنظير أن الغلبة هنا موجودة بواسطة تلك البئر ولكن لا اعتبار بالغلبة هنا، ويأتي عن الإيعاب رد هذا التنظير مع توقف ابن قاسم بأن عدم قدرته على مائها صيره كالعدم.

وفي القليوبي أيضاً عند قول الجلال المحلي: لأنه لم يكن معه حال الصلاة ماء تعليلاً لقول المنهاج: (ولو أضل رحله في رحال، فلا يقضي أي قادر على استعماله حالة التيمم، وبذلك علم أنه لو حال نحو سبع أو علم انتهاء نوبته بعد الوقت، فلا

قضاء كما مر) انتهى. وفيه أيضاً عند قول المنهاج: أو لمرض أي أو تيمم لمرض فلا أي فلا يقضي ما نصه: (قوله: أو لمرض ولو في محل يغلب فيه الوجود أي وجود الماء وكالمرض حيلولة نحو سبع أو خوف راكب سفينة في البحر من الوقوع فيه حيث غلب على ظنه ذلك) انتهى.

وبما نقلناه من عبارته ـ أعني القليوبي ـ في المواضع الثلاثة، اتضح أن مقصوده بالتشبيه في قوله: «وكالمرض حيل نحو سبع. . إلى آخره» عدم وجوب القضاء لا تشبيه الوصف بالوصف حقيقة؛ حتى يكون مراده أن حيلولة نحو السبع وخوف الراكب المذكور من الفقد الشرعي، خلافاً لما توهمه أرباب الحواشي كالجمل وغيره، وأيضاً على التنزل يلزم المنافاة في كلامه، حيث قال في العبارة الأولى: ومثل الفقد خوف الغرق. . . إلى آخره؛ إذ ليس المراد بالفقد هنا خصوص الفقد الشرعي بل الفقد الحسي أو الأعم منه، وإنما لم يجعلها أي المسائل الثلاث من الفقد الحسي كما صنع الرملي وكذا ابن حجر في غير مسألة تناوب البئر بل شبهها به، نظراً للحقيقة وتقدم وجه تسميته به، قال في الأنوار عند الكلام على وجوب القضاء على المتيمم المقيم وعدم وجوبه على المتيمم المسافر ما نصه: (والمراد بالمقيم كونه في موضع يندر فيه فقد الماء وبالمسافر كونه في موضع لا يندر) انتهى.

ومثله في التحفة والنهاية وغيرهما بل هو أمر أطبقوا عليه، فمعنى قول الرملي الذي نقل عنه ابن قاسم فيما مر بقوله:

«لا قضاء مع الفقد الحسي سواء المسافر والمقيم. . . إلخ» أنه لا يجب القضاء معه سواء في عدم وجوبه من تيمم بموضع لا يندر فيه فقد الماء، ومن تيمم بموضع يندر فيه فقده، وهذا صريح بأنه مع الفقد الحسي الذي منه مسألة راكب البحر المذكورة، لا ينظر إلى غلبة وجود الماء ولا إلى غلبة فقده بل لا قضاء معه مطلقاً، وقد نقل العلامة ابن قاسم أواخر باب التيمم من حواشيه على التحفة نقلاً عن الرملي ما هو أصرح من هذا حيث قال عند قولها: (فإنه أي العاصي بسفره كآبق وناشزة سواء تيمم لفقد ماء أو جرح أو مرض) انتهى.

قوله: «لفقد ماء» يحتمل تقييد الفقد بعدمه، فإن كان لمانع حسي كسبع حائل وتأخر نوبته في بئر تناوبوه عن الوقت، لم يبعد عدم القضاء (م ر). انتهى. وأقره شيخنا.

قوله: «يحتمل» هو هنا بمعنى يقرب بقرينة قوله الآتي: «لم يبعد» فليس هو هنا لمجرد الاحتمال، وقوله: «بعدمه» أي الماء يعني بأن لا يوجد الماء بالكلية، بخلاف ما لو كان الماء موجوداً وتعذر الوصول إليه واستعماله، كما أشار إليه بقوله: «فإن كان أي الفقد لمانع حسي. . .إلخ». وهذا الكلام وإن كان هناك مسبوقاً في العاصي بسفره، ولكن يأتي في غيره من باب أولى، ولهذا نقله الشبراملسي في حواشي النهاية من موضعه وكتبه على قولها بعد كلام المدار في القضاء على ندرة فقد الماء لا بالإقامة، وفي عدمه أي القضاء على كثرة فقد الماء لا بالسفر. انتهى. حيث قال:

قوله أي الرملي: «على ندرة فقد الماء» قال ابن قاسم على ابن حجر: يحتمل تقييد ندرة فقد الماء بعدمه، فإن كان لمانع حسي. . إلى آخره، ما مر نقلاً عن الرملي ولا يخفى أن ظاهر إطلاق النهاية موافق ما نقله ابن قاسم عن الشمس الرملي من عدم وجوب القضاء مع الفقد الحسي مطلقاً، وهو أيضاً ظاهر إطلاق التحفة وفتح الجواد، وقد نقلنا عبارات الكتب الثلاثة قبيل التنبيه.

وتقدم عن القليوبي أيضاً وأنه ظاهر كلامهم، هذا وقد وقع من العلامة ابن قاسم في حواشي المنهج أن محل عدم الإعادة أي في مسألة راكب البحر المتقدمة إذا كان الموضع الذي صلى فيه بذلك التيمم مما لا يغلب فيه وجود الماء بقطع النظر عما فيه السفينة، أما لو غلب وجود الماء فيه بقطع النظر عما ذكر وجب القضاء، أو بالمعنى نقله الشبراملسي في حواشي النهاية وأقره قال: (وقوله: «بقطع النظر. . . إلخ» يمكن الاحتراز عما لو كان الغالب في ذلك المكان وجود الماء في جميع السنة، واتفق احتياجه إلى النزول في السفينة في وقت مُنع فيه من الطهارة بالماء لما سبق أي من نحو خوف غرق أو التقام حوت فيجب عليه القضاء، بخلاف ما لو كان المحل يغلب فيه الفقد في غالب السنة، لكن اتفق وجوده من سيل مثلاً في بعض أيام السنة فإنه في هذه الحالة إذا تعذر عليه استعمال الماء لا قضاء عليه) انتهى.

قال الجمل في حواشي المنهج: (لكن يرد عليه أن التيمم في السفينة على الوجه المذكور سببه الفقد الشرعي كما تقدم،

ولا إعادة في الفقد الشرعي مطلقاً، تأمل) انتهى. وقال فيما تقدم بعدما نقل عن شيخه عطية الأجهوري أن ضابط الفقد الحسي أن يتعذر استعماله، ومن الحسي ما لو حال بينه وبينه عدو أو سبع أو كان في سفينة وخاف غرقاً لو استقى ما نصه: (لكن سيأتي للقليوبي على الجلال في آخر الباب ما نصه: وكالمرض حيلولة نحو سبع أو خوف راكب سفينة في البحر من الوقوع فيه حيث غلب على ظنه ذلك) انتهى. ثم قال ـ أعني الجمل ـ: (ومما ينبغي على كون الفقد حساً أو شرعاً التفصيل بين كون المحل يغلب فيه الفقد أو لا في الحسي وعدمه في الشرعي فلا يعيد في السبب الشرعي مطلقاً) انتهى.

أقول: استناده إلى كلام القليوبي المذكور في كون المسألة المذكورة من الفقد الشرعي وهم منه تقدم بيانه، وقوله: «ولا إعادة في الفقد الشرعي مطلقاً» وهم أيضاً؛ لأن الفقد الشرعي الذي لا إعادة فيه مطلقاً هو ما يكون فقده من حيث نحو المرض، وأما الذي فقده لا من حيث نحو المرض ففيه التفصيل المعروف كما تقدم إيضاحه، والتفصيل الذي ذكره في المسألتين على تقدير كونهما من الفقد الحسي وهم أيضاً، فإن ذلك التفصيل لا يأتي فيهما حينئذ وإنما يأتي في القسم الآخر من الفقد الحسي كما مر بيانه، وأما ما تقدم آنفاً عن ابن قاسم في حواشي المنهج فليس بصحيح، بل يأباه النقل والعقل وإن أقروه وارتضوه، أما النقل فقد تقدم بمزيد إيضاح، وأما العقل فلأنه إذا لم يعتبر ماء البحر

الذي هو أقرب ما يكون من المياه إليه ولم يلتفت إليه المعلوم أنه موجود دائماً في ذلك الوقت وما قبله وما بعده فضلاً عن غلبة الوجود، فما معنى اعتبار غير ذلك الماء والنظر إليه بكونه يغلب وجوده أو لا، ولعمري أن هذا في غاية البعد والغرابة! وأيضاً ومن الواضح ـ كما يعلم ـ مما تقرر أوائل التنبيه أن الملحظ في اعتبار ندرة فقد الماء في وجوب القضاء هو كأن الماء مستمر وجوده إلى الآن ـ أعني إلى وقت التيمم ـ لما مر من أن النادر عندهم كالعدم، فإذا تيمم مع ندرة الفقد فكأنه تيمم بحضرة الماء، والصلاة بالتيمم بحضرة الماء لا تبرأ بها الذمة فألزم بالقضاء.

ومعلوم أن ما صار مانعاً له من الطهارة مع الفقد الحسي من نحو البحر والسبع يصير مانعاً له من الطهارة بذلك الماء الذي مستمر وجوده إلى الآن حكماً، ووجود الماء مع وجود المانع كالعدم. ألا ترى إلى ما ذكروا، والعبارة للتحفة وأصلها من أنه: (إنما يبطل تيممه فيما إذا رآه أي الماء مثلاً أن له يقترن وجوده بمانع كعطش وسبع وتعذر استقاء؛ لأنه حينئذ كالعدم) انتهت بحذف. وبهذا يتضح أن ما قاله ابن قاسم خطأ محض، وأنه لو استحضر منقوله في حواشي التحفة لما أبرز منقوله في حواشي المنهج الذي كان ينبغي له أن لا يبرزه، فإنه أوقع من أوقع في محذور جعل ممن سعيه مشكور، وبما تقرر يعلم أن قول الشبراملسي المتقدم يمكن الاحتراز به عما لو كان الغالب إلى آخره أوهن من بيت العنكبوت، ثم رأيت ابن قاسم في حواشي

التحفة أثناء كلام على مسألة تناوب بالبئر المتقدمة ذكر أنه قال أي ابن حجر في قول العباب: ولراكب سفينة خاف الغرق لو استقى من البحر أن يتيمم ولا يعيد ما نصه: (لأنه عادم أي للماء أي ولا نظر لكونه أولى بالإعادة ممن بمحل يغلب فيه وجود الماء لأن عدم قدرته عليه صيره كالعدم فكان كمن هو بمحل يغلب فيه عدم الماء) انتهى أي كلام ابن قاسم نقلاً عن شرح العباب.

تأمل قوله: «فكان كمن هو بمحل يغلب فيه عدم الماء» تجده نصاً صريحاً أيضاً فيما قررته وتزدد تعجباً بما تقدم عن ابن قاسم والشبراملسي، وأظن أن منشأ وهم ابن قاسم في المسألة هو ما قاله ابن حجر في التحفة في مسألة تناوب البئر كما يشم من كلامه في حواشيها على بعض ما نقله عن الإيعاب، لكن الفرق بينهما لائح كما يعلم مما مر آنفاً، واعلم أنه وقع من أرباب الحواشي في المسألة المذكورة وما يتعلق بها أوهام أوقعهم فيها ما تقدم عن ابن قاسم بالنسبة لبعض، وعدم اهتدائهم لمقصود القليوبي من العبارة المتقدمة بالنسبة لبعض، فينبغي التنبه لذلك ولولا خوف الإطالة الموجبة للسآمة والملل لنبهت على جميعها.

واعلم أيضاً أن ما تقدم عن الرملي من أن مسألة تناوب البئر من الفقد الحسي وأنه لا قضاء فيها بالقيد المتقدم خالفه فيها العلامة ابن حجر، فقيد عدم القضاء بكون شأن ذلك المحل وقت التيمم عدم غلبة وجود الماء فيه كما في تحفته، وفي حواشيها لابن قاسم قال في شرح العباب: (وقد يستشكل عدم القضاء في

مسألة البئر بأنه بمحل يغلب فيه وجود الماء أي لأن وجود البئر بمحل يوجب غلبة وجود الماء فيه وقد يجاب بأن عدم تمكنه منها في الوقت صيرها كالعدم) انتهى.

والحاصل، أن الاعتبار عند الرملي في هذه المسألة بالحالة الراهنة، فإن لم يكن هناك ماء آخر في ذلك الوقت فلا قضاء، وإلا فعليه القضاء فلا ينظر إلى غلبة الفقد بالنسبة لعدم القضاء؛ لأنه من قبيل الفقد الحسي عنده وعند ابن حجر بالشأن المذكور، ولما لم يتنبه الرشيدي لذلك في حواشي النهاية وقع فيما وقع مما بينته في بعض التعاليق، فلا نطيل الكلام بإيراده، فقد ضاق صدر القرطاس من بكاء القلم، والله أعلم.

❃ ❃ ❃

باب الحيض

في امرأة ولدت وخرج منها نفاسها ثم انقطع عنها ثم عاد عليها:

سئل رحمه الله عن المرأة إذا ولدت وخرج منها دم نفاسها قدر سبعة أيام، ثم انقطع عنها قدر عشرة أيام أو خمسة عشر يوماً، ثم عاد عليها بعد ذلك، فهل مدة عدم الدم محسوبة من النفاس في العدد والحكم أم لا؟ وحينئذ فلو كانت مدة عدم الدم في رمضان، هل يجوز لها أن تصوم أم يجب أم لا؟ وهل يفرق بين ما إذا كان بين الدمين خمسة عشر يوماً، وبين ما إذا كان أقل أم لا؟

فأجاب ـ نور الله ضريحه ـ: أما في الصورة الأولى ـ أعني الانقطاع عشرة أيام ـ فالعائد دم نفاس والنقاء المتخلل بينهما محسوب من زمن النفاس، وأما في الصورة الثانية ـ أعني الانقطاع خمسة عشر يوماً ـ فالعائد دم حيض كما صرح به في الأسنى وعبارته مع أصله: (ولو انقطع دمها أي من ولدت، ولبثت طاهرة خمسة عشر يوماً فأكثر، ثم رأت الدم حكمنا به حيضاً ولو كان في مدة النفاس، لتخلل طهر صحيح. ولو حكمنا به نفاساً لكان المتخلل بالسحب بلا ضرورة، وإن لبثت طاهرة أقل من

خمسة عشر ثم رأت الدم، فهو نفاساً كما في الحيض) انتهت بحذف كلمة.

وإذا انقطع دم من ولدت في رمضان وجب عليها أن تصومه وتغتسل وتصلي وجاز للزوج أن يطأها سواء انقطع دمها قبل عادتها فيما مضى أم لا، فإذا انقطع قبل خمسة عشر يوماً تبين أن أيام الانقطاع نفاس فيجب عليها قضاء الصوم كما أفاده الشيخ ابن حجر رحمه الله في بعض فتاواه، والله أعلم.

مسألة امرأة نزل بها الحيض في أول يوم من الشهر:

سُئل عن امرأة نزل بها الحيض في أول يوم من الشهر، وبقي مستمراً بها إلى يوم ستة عشر، وانقطع عنها ثلاثة أيام، ونزل بها بعد الثلاثة دم كثير أحمر واستمر إلى يوم خامس من الشهر الثاني، ثم انقطع مدة ثمانية أيام ثم رجع واستمر إلى يوم العشرين، وهذا دأبه لم تطهر في كل شهر إلا خمسة أو ستة أيام. ما يحكم في صلاتها وصيامها؟ تفضل بتصريح هذا الأمر المبهم، والدم المذكور كله على صفة واحدة أحمر قريب من السواد.

فأجاب: الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه بعده، حكم هذه المرأة أن تترك الصلاة وغيرها من كل ما تتركه الحائض من ابتداء دمها إلى خمسة عشر يوماً؛ لأنا نقول: يحتمل هذا الدم أن ينقطع لأكثر مدة الحيض الذي هو خمسة عشر، كما أنه يحتمل أن ينقطع لما دونه فيكون الكل حيضاً، ثم إذا جاوز الخمسة عشر تبين أن الأمر بخلاف ما ظنناه

وبعد الخمسة عشر تفعل ما تفعله الطاهرة، فتصلي وتصوم وغير ذلك إلى آخر الشهر، ثم في الشهر الثاني يحكم بأن حيضها يوم وليلة فقط إن كانت مبتدئة وبقدر عادتها السابقة إن كانت معتادة وتثبت العادة ولو بمرة واحدة قبل هذا الاستمرار، فما زاد عن يوم وليلة في المبتدئة وعن قدر العادة في المعتادة دم استحاضة، فلا تنتظر شيئاً، بل تفعل ما تفعله الطاهرة وإنما قلنا في المبتدئة بأن حيضها يوم وليلة؛ لأنه مرة المبتدئة التي ترى الدم بصفة واحدة إذا جاوز عن الخمسة عشر، لأن ذلك هو المتيقن، وما زاد عنه مشكوك فيه، فلا يحكم بأنه حيض لأنا لا نترك اليقين إلا بيقين أو أمارة ظاهرة كالتميز والعادة، وقد فقدا هنا، ويجب عليها قضاء صلاة وصوم للشهر الأول إلا اليوم والليلة إن كانت مبتدئة وبقدر العادة السابقة إن كانت معتادة وحاصل الكلام أن في الشهر الثاني، وما بعده يحكم بأن حيضها يوم وليلة إن كانت مبتدئة، وبقدر العادة إن كانت معتادة وفيما وراء ذلك تفعل ما تفعله الطاهرة وهكذا الحكم ما دام ليس لها تمييز في الدم بأن ترى الدم بصفة واحدة، وأما إذا صارت مميزة بأن ترى دماً قوياً كالأسود ودماً ضعيفاً كالأحمر فيحكم عليها بالتميز، فالقوي حيض والضعيف استحاضة، والله أعلم.





كتاب الصلاة

باب أوقات الكراهة

في صلاة الصبح عند بزوغ الشمس أو بعده:

ما قولكم فيمن لم يتيسر له أن يصلي فرض الصبح إلا عند بزوغ الشمس أو بعده وقبل خروج وقت الكراهة؛ لعدم انتباهه من النوم، فهل يجوز له أن يصلي الفرض في ذلك الوقت أو لا يجوز؟ بل يجب عليه أن يصبر؛ حتى يخرج وقت الكراهة، وإذا أدرك ركعة من فرض الصبح قبل طلوع الشمس وفي الركعة الثانية طلعت، فهل يجب عليه أن ينوي بها القضاء أو لا؟ بينوا ـ أثابكم الله ـ.

الجواب: نعم يجوز أن يصلي فرض الصبح أو سنته عند طلوع الشمس أو بعد الطلوع وقبل خروج وقت الكراهة، أما بعد الطلوع فلأن الفائتة تصح في أوقات الكراهة ما لم يتحرها فيها، وهكذا الحكم عند الطلوع إن كان مراد السائل به بعد ظهور شيء من قرص الشمس كما هو المتبادر بخلاف ما إذا تحراها، فإنها لا تصح ـ أعني الفائتة ـ فيها.

ففي التحفة بعد كلام: (أما إذا تحرى أي قصد إيقاع صلاة غير صاحبة الوقت في الوقت المكروه من حيث كونه مكروهاً فيحرم مطلقاً أي سواء كان لها سبب متقدم أم لا ولو فائتة يجب قضاؤها فوراً؛ لأنه معاند للشرع) انتهى. قال في المغني: (بخلاف تحري الوقت المكروه بالمؤداة كأن أخر العصر ليفعلها في وقت الاصفرار فإنه وإن كان مكروهاً تصح لوقوعها في وقتها) انتهى.

وفي الحواشي المدنية للعلامة الكردي: قال ابن قاسم في شرح مختصر أبي شجاع: تحري الوقت المكروه بالمؤداة لا يمنع انعقادها كأن أخر العصر ليفعلها في وقت الاصفرار وذكر قريباً منه الشارح أي ابن حجر في الإمداد. وفي حواشي القليوبي على المحلي: (لا تكره صلاة الاستسقاء وكذا الكسوف وإن تحرى فعلها فيه؛ لأنها صاحبة الوقت كسنة العصر لو تحرى تأخيرها عنها) انتهى. أي قصد تأخير سنة العصر عن فرضها فإنه لا يكره فعلها بعد فرضها.

والجواب عن المسألة الثانية أنه: لا يجب عليه نية القضاء إذا طلعت الشمس في الركعة الثانية؛ لأن صلاته تقع كلها أداء لأن من أدرك من الصلاة ركعة في الوقت بأن رفع رأسه من سجدة ثانيتها قبل خروج وقتها يقع جميعها أداء كما صرحوا به، ففي المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ومن وقع بعض صلاته في الوقت وبعضها خارجه، فالأصح أنه إن وقع في الوقت منها ركعة كاملة بأن فرغ من السجدة الثانية فالجميع أداء، وإلا

يقع فيه منها ركعة كذلك فقضاء كلها سواء أخر لعذر أم لا) انتهى.
والمراد بالفراغ المذكور رفع رأسه من السجدة الثانية وإن لم يصل إلى حدّ تجزئه القراءة فيه كما قال الشبراملسي أي لو يُصلي جالساً، ولكن مع كون صلاته كلها تقع أداء يسر بالقراءة في الركعة الثانية إذا طلعت الشمس فيها كما صرح به في النهاية حيث قال بعد كلام ما نصه: (وعلم من ذلك أنه لو أدرك ركعة من الصبح قبل طلوع الشمس ثم طلعت أسر أي بالقراءة في الثانية وإن كانت أداء وهو الأوجه) انتهى، والله أعلم.

❀ ❀ ❀

باب في الأذان

مسألة: هل يسن الأذان للمرأة:

سُئل في المرأة، هل يسن لها الأذان لمكتوباتها أو لا؟ بينوا.
فأجاب: لا يسن الأذان للمرأة بل يحرم بقيده الآتي، ففي فتح الجواد: (أما غير الذكر من امرأة وخنثى فلا يندب له أي الأذان ولو لمثله بل إن رفع صوته به فوق ما يسمع صواحبه وثم من يحرم نظره إليه حرم) انتهى. ومثله في التحفة وشرح بافضل والأسنى والمغني وغيرها، وقال في الغرر: (قال الشيخان أي النووي والرافعي: فلو أذنت المرأة بلا رفع صوت لم يكره وكان ذكراً لله تعالى أو برفعه أي الصوت فوق ما تسمع صواحبها حرم) انتهى. وفي حواشي المنهج لابن قاسم نقلاً عن الرملي: (المعتمد الحرمة وإن لم يكن هناك أجنبي لأن رفع الصوت بالأذان من وظيفة الرجال ففي رفع صوتها به تشبيه بهم وهو حرام) انتهى. وعليه أعني عدم التقييد بأن يكون ثمة من يحرم نظره إليها جرياً في النهاية والإمداد كما في الحواشي المدنية، وأما الإقامة فسنة للمرأة كما هو مذكور في محله، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من ولاية صحار:

مسألة: هل يسن للإمام والمأموم الدعاء بعد الإقامة يوم الجمعة:

سُئل في اللهم رب هذه الدعوة التامة . . إلى آخره، هل

يأتي به الإمام والمأمومون يوم الجمعة عقب الإقامة أو لا لأنه يطول الفصل؟

فأجاب: ظاهر إطلاق كلام أئمتنا ـ رحمهم الله ـ في باب الأذان أنه يسن لكل من الإمام والمأموم أن يأتي بالدعاء المذكور كالصلاة على النبي ﷺ عقب إقامة الجمعة، ما لم يحصل بذلك وبغيره فصل طويل بين الخطبة والصلاة، وهو مقدار زمن يسع ركعتين بأقل ممكن، ولكن مقتضى كلامهم في باب الجمعة أنه يسن للإمام ترك هذه السنة؛ مراعاة لتحقق الموالاة الواجبة بينهما بل يشرع في الصلاة بمجرد وصوله للمحراب. وعبارة المنهج وشرحه لشيخ الإسلام زكريا: (وأن يقيم أي وسن أن يقيم بعد فراغه من الخطبة مؤذن، ويبادر هو أي الإمام ليبلغ المحراب مع فراغه من الإقامة، فيشرع في الصلاة والمعنى في ذلك المبالغة في تحقيق الولاء الذي مر وجوبه) انتهى.

ومثله عبارة غيره فتعبيرهم بقوله: «فيشرع في الصلاة» بإلغاء الموضوعة للتعقيب يقتضي أنه عقب وصوله للمحراب الذي بادر إليه ندباً يبادر بالشروع في الصلاة، وأنه لا يشتغل بالصلاة والسلام على النبي ﷺ والدعاء المأثور وإن كان سنة، وجزم بهذا الذي اقتضاه كلامهم المذكور في باب الجمعة الفاضل الجاوي في الأذان من نهايته نقلاً عن الونائي، حيث قال مع أصله: (وسن لكل من مؤذن ومقيم وسامع ومستمع أي للأذان والإقامة أن يصلي على النبي ﷺ بعد فراغهما أي فراغ الأذان

والإقامة إلا إمام الجمعة في الإقامة كما قاله على الونائي، ثم يقول عقب ذلك: اللهم رب هذه الدعوة التامة. . . إلى آخره) انتهى.

فإن الظاهر أن الاستثناء راجع للمعطوف أيضاً، وهو الموافق للقاعدة من أن الاستثناء يرجع لجميع المتعاطفات تقدم أو تأخر أو توسط كما صرحا به في الوقف من النهاية والمغني، ونظير ما تقرر من ترك سنة مراعاة لما ذكر ما في النهاية حيث قال بعد قول المنهاج مع شرحه: وإذا فرغ من الخطبة شرع المؤذن في الإقامة، وبادر الإمام ندباً ليبلغ المحراب مع فراغه من الإقامة مبالغة في تحقق الموالاة وتخفيفاً على الحاضرين مما نصه: (وقضية ذلك أنه لو كان الإمام غير الخطيب، وهو بعيد عن المحراب أو بطيء النهضة، سن له القيام بقدر يبلغ به المحراب وإن فاتته سنة تأخر القيام إلى فراغ الإقامة) انتهى.

ومما يؤيد سن ترك ما ذكر للإمام مراعاة الخلاف وإن كان ضعيفاً، واستبعداه في التحفة والنهاية فإن غير الإمام الرافعي ضبط عدم طول الفصل الذي هو معنى الموالاة الواجبة بين الخطبة والصلاة بما في صيغة البيع كما في القليوبي على المحلي أي بمقدار زمن لا يضر الفصل به بين الإيجاب والقبول فيه، ونسباه في التحفة والنهاية إلى جمع واستبعداه كما مر آنفاً، وأما الرافعي فضبطه بما بين صلاتي الجمع، قال في التحفة: (وسبقه إليه القاضي أبو الطيب وابن الصباغ أطلق اعتبار العرف ويتعين ضبطه

أي طول الفصل بما قررته أي مما أبطل الموالاة في جمع التقديم) انتهى.

وضبطوه بزمن يسع فعل ركعتين بأقل ممكن كما تقدمت الإشارة إليه، والقاعدة الآتية إن المانع مقدم على المقتضى، وأما المأموم فإن كان يمكنه الإتيان بالصلاة والسلام على النبي ﷺ والدعاء المذكور قبل تكبيرة تحرم الإمام فيسن له الإتيان بذلك بلا نزاع فيما يظهر، وكذا إذا كان لا يمنعه الإتيان به من أن يحرم بصلاة الجمعة عقب تحرم الإمام، وإلا فالذي يظهر أنه يسن له ترك الإتيان بذلك، للخلاف في صحة صلاته حينئذ، فإن أبا محمد الجويني اشترط قرب تحرمهم أي الأربعين من تحرم الإمام أي عرفاً كما في التحفة، وكذا قاله القفال مرة كما في فتح الجواد، قال الناشري: بأن لا يكون بينهما زمن محسوس.

وعبارة التحفة ما مر من اشتراط إدراك الأربعين قدر الفاتحة أي بالمعنى الآتي في قوله: «والمراد كما هو ظاهر... إلخ» في الأولى أي في الركعة الأولى هو ما قاله الإمام وصححه الغزالي وجرى عليه شراح الحاوي وغيرهم. وظاهر شرح الصغير بل صريحه الاكتفاء بإدراك ركوع الإمام فقط، أي وإن لم يدركوا الفاتحة وسبقه إليه القفال مرة. وقال البغوي: إنه المذهب، وعلله غير واحد بأن ما قبل الركوع إذا لم يمنع السبق أي سبق الإمام به الركوع فكذا الجمعة. وشرط الجويني قرب تحرمهم من تحرم الإمام أي عرفاً، ثم هذا الخلاف، هل هو خاص بالجائين بعد

الانفضاض أي من المنفضين أو غيرهم أو يجري؛ حتى في أربعين حضروا معه أو لا؟ وتباطؤوا عنه والوجه جريانه في الصورتين ثم رأيت ابن أبي الدم صرح بذلك أي الجريان. انتهت.

قوله: «الركوع» أي إدراك الركوع اللازم منه إدراك الركعة، ولو عبر بالركعة لكان أوضح وعبارتها فيما مر: (لو تباطؤوا حتى ركع أي الإمام في الركعة الأولى فلا جمعة، وإن أدركوه قبل الركوع اشترط أن يتمكنوا من الفاتحة قبل ركوعه، والمراد كما هو ظاهر أن يدركوا الفاتحة والركوع قبل قيام الإمام عن أقل الركوع؛ لأنهم حينئذٍ أدركوا الفاتحة والركعة، فلا معنى لاشتراط إدراك جميع الفاتحة قبل أخذ الإمام في الركوع الذي أوهمته العبارة) انتهت.

فتحصل في المسألة ثلاث أقوال: **الأول**: اشتراط أن يدركوا الفاتحة والركوع قبل رفع الإمام عن أقل الركوع يعني في الركعة الأولى. **والثاني**: اشتراط إدراك ركوع الإمام فقط وإن لم يدركوا الفاتحة. **والثالث**: قرب تحرمهم من تحرم الإمام.

وتقدم أنه لأبي محمد الجويني وكذا القفال مرة واعتمده الناشري حيث صدر به وحكى الآخرين بصيغة التمريض ومراعاة هذا القول عند شروع الإمام في الصلاة عقب الفراغ من الإقامة تقتضي سن ترك الإتيان بما مر. وفي الجمعة من حاشية فتح الجواد لمؤلفه: (إن الخلاف الغير الشاذ في الحرمة قائم مقام النهي المخصوص غير الجازم فيكره) انتهى. وكذا الخلاف في

الوجوب كما صرح به في مواضع من التحفة، والخلاف هنا ليس شاذاً ولو لم يكن له دليل يعضده إلا قوله ﷺ: «**إِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا**»[١] لكان كافياً في ارتفاع رتبته عن الشذوذ، ومن قواعد أئمتنا ـ رحمهم الله ـ أن المانع مقدم على المقتضى، ومن ثم قالوا: يكره للصائم استعمال الطيب يوم الجمعة ويكره له المبالغة في المضمضة والاستنشاق، وهذا مع قولهم: إن الواجب أولى بالمراعاة وأخذهم بجانب الاحتياط عند الاحتمال مما يؤيد مقتضى كلامهم السابق في باب الجمعة من ترك الإمام لما مر وكذا المأموم عند عدم تيقن إمكان تحرمه عقب تحرم الإمام.

والحاصل، أن الإمام في الجمعة لا يسن له الدعاء المذكور وكذا الصلاة والسلام على النبي ﷺ عقب الإقامة، بل يشرع فوراً في الصلاة، وأما المأموم فإن كان يمكنه الإتيان بذلك مع تحرمه عقب تحرم الإمام فيسن له ذلك وإلا فلا. هذا ما ظهر من كلامهم، وأما الفصل بين الإقامة والصلاة في غير الجمعة، ففي التحفة: (ويشترط ألا يطول الفصل أي عرفاً بينهما كما في المجموع، وفيه أي المجموع أيضاً يسن بعد الإقامة لكل أحد والإمام آكد الأمر بتسوية الصفوف بنحو استووا رحمكم الله، وأن يلتفت بذلك أي بالأمر بالتسوية يميناً ثم شمالاً، فإن كبر المسجد أمر الإمام من يأمر بالتسوية، فيطوف أي المأمور بالتسوية عليهم

(١) رواه مسلم (٤١٥).

أو ينادي فيهم، ويسن لكل من حضر أن يأمر بذلك أي التسوية من رأى منه خللاً في تسوية الصف والأولى خلافاً لأبي حنيفة ترك الكلام بعد الإقامة وقبل الإحرام إلا لحاجة) انتهى، أي كلام المجموع.

وبه يعلم أن الكلام لحاجة لا يؤثر في طول الفصل، وأن الطول إنما يحصل بالسكوت أو الكلام غير المندوب لا لحاجة، وقد قال الأذرعي: (يظهر أن الجماعة إذا كثرت كثرة مفرطة وامتدت الصفوف إلى الطرقات، أن ينتظر فراغ من يسوي صفوفهم أو تستثنى هذه الصورة أي من قولهم فإن كبر المسجد أمر الإمام. . . إلخ، لأن في وقوف الإمام عن التكبير ومن معه قياماً إلى تسويتها بأمر طائف ونحوه تطويلاً كثيراً وإضراراً بالجماعة، وكلام الأئمة محمول على الغالب) انتهى.

وفي شرحي العباب: (الذي يتجه ما بحثه أولاً، وهو ما اقتضاه إطلاقهم انتظار الإمام تسويتها أي الصفوف، وإن فرض أن في ذلك أي ما بحثه أولاً إبطاء، لكن إن لم يفحش أي الإبطاء بأن لم يمض زمن يقطع نسبة الإقامة عن الصلاة من كل وجه؛ لأن ذلك أي مضمون بحثه الأول من مصلحتها أي الصلاة فلم يضر الإبطاء لأجله، فإن فحش أي الإبطاء بأن مضى ذلك أي زمن يقطع النسبة المذكورة أعادها أي الإقامة وظاهر أن الكلام في غير الجمعة أي غير خطبة الجمعة وصلاتها لوجوب الموالاة فيها أي في الجمعة، ويحتاط للواجب ما لا يحتاط لغيره، ومن ثم أي الفرق بين

الواجب وغيره ينبغي أن يضبط الطول المضر فيها أي الجمعة بقدر ركعتين بأخف ممكن أخذاً من نظيره في جمع التقديم، ولا يضبط الطول أي المضر هنا أي بين الإقامة والصلاة في غير الجمعة بذلك أي بقدر ركعتين لما تقرر من الفرق بين الواجب والمندوب) انتهى.

وفي حواشي الغرر للفاضل الشربيني نقلاً عن الشبراملسي: (قال ابن حجر: الفصل بين الجمعة أي صلاتها وخطبتها يضر، إذا كان بقدر ركعتين بأخف ممكن كالفصل بين صلاتي الجمع أي تقديماً، بخلاف الفصل بين الإقامة والصلاة، وبخلاف الفصل بين الأذان والإجابة، فإنه لابدّ فيه من زيادة على ذلك بحيث لا ينسب الثاني للأول أصلاً) انتهى بحروفه. والأول هو الإقامة والأذان، والثاني هو الصلاة والإجابة.

وبما تقرر، يعلم أن ما في البغية عن فتاوى الكردي من أنه إذا طال الفصل بين الإقامة والإحرام بقدر ركعتين ولو بسبب وسوسة الإمام في التكبير أعادها أي الإقامة، ولا يغتفر ذلك كما لا تغتفر الوسوسة الظاهرة في إدراك تكبيرة الإحرام مع الإمام ليس بصحيح؛ لما علمت من الفصل بقدر ركعتين إنما هو يضر في الجمعة فقط لا بين الإقامة والصلاة في غير الجمعة، واستفيد مما تقدم عن التحفة من عدم تأثير طول الفصل بالكلام المندوب، أن الفصل بالإجابة والصلاة والسلام على النبي ﷺ والدعاء المأثور بعد الإقامة وهو اللهم رب هذه الدعوة التامة. . إلى آخره،

لا يدخل في زمن الفصل المضر بين الإقامة والصلاة في غير الجمعة، فإنه ورد في حديث رواه ابن السني وذكره النووي في أذكاره كما في النهاية بالنسبة للمقيم نفسه ويقاس عليه سامعه، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

مسألة: هل يسن استقبال القبلة لمن يؤذن خلف المسافر:

سُئل فيمن يؤذن خلف المسافر، هل يسن له استقبال القبلة أو يتوجه إلى صوب مقصد المسافر المذكور؟ أفتونا أثابكم الله.

فأجاب: قال أئمتنا ـ رحمهم الله ـ: إنه يسن استقبال القبلة في الأذان والإقامة، وأنه يكره ترك استقبالها فيهما، ففي الأسنى مع أصله: (ويسن القيام والاستقبال فيهما للقبلة فلو تركهما أي القيام والاستقبال مع القدرة كره، وأقراه؛ لأنه لا يخل بالأذان والإقامة) انتهى، ونحوه في التحفة والنهاية وغيرهما، وهذا يشمل الأذان والإقامة خلف المسافر، فيسن لمن يؤذن ويقيم خلفه أن يستقبل القبلة فيهما، ولا يتوجه إلى ظهر المسافر المذكور، ويشمل أيضاً الأذان والإقامة في أذني المولود الأول في اليمنى والثاني في اليسرى، وصرح به الشهاب الرملي في العقيقة من حواشي الأسنى حيث قال: ويستقبل القبلة فيهما أي الأذان والإقامة في أذني المولود، ووجه ما أشرت إليه ما قرروه من أن المسألة إذا دخلت تحت إطلاقهم فهي منقولة لهم.

وفي فتاوى الكردي قال السيد السمهودي في كتابه العقد الفريد في أحكام التقليد ما نصه: (وفي المهمات أخذاً من شرح المهذب أن إطلاقات الأصحاب إذا شملت لبعض الأحكام ولم يصرحوا به، وخالف بعضهم فصرح بخلاف ما شمله الإطلاق. فالصحيح الأخذ بما شمله ذلك الإطلاق) انتهى. ومقتضى هذا كإطلاقهم المذكور أنه من يؤذن ويقيم خلف المسافر يتوجه إلى القبلة لا إلى مقصد المسافر المذكور، وإيضاحه أنه قيد عدم بأس أي عدم كراهة أذان المسافر إلى جهة مقصده بأن يكون راكباً قاعداً، فدل على أنه إذا لم يكن راكباً قاعداً يكره له الأذان إلى جهة مقصده، والفرق عدم مشقة استقبال القبلة هنا ووجودها ثمة ولا شك أن من يؤذن ويقيم خلف المسافر لا يشق عليه استقبال القبلة، فيكره له ترك استقبالها، ثم رأيت في النهاية نقل ما مر عن الأسنوي أيضاً ونصها: (وقضيته كلام الرافعي أنه لا يكره ترك القيام أي المسافر وقت الأذان ولو غير راكب، ويوجه بأن من شأن السفر التعب والمشقة فسومح له ومن ثم قال الأسنوي: ولا يكره له أي المسافر أيضاً ترك الاستقبال ولا المشي أي حالة الأذان، لاحتماله أي اغتفاره في صلاة النفل ففي الأذان أولى والإقامة كالأذان فيما ذكره) انتهى.

وما تقدم عن الشهاب الرملي من سن الاستقبال في الأذان والإقامة في أذني المولود سائقاً سوق المذهب كالتصريح في عدم اختصاص سن الاستقبال بأذان الصلاة وإقامتها، ثم رأيت في بغية

المسترشدين في تلخيص فتاوى بعض العلماء المتأخرين للفاضل السيد عبد الرحمن المشهور الحضرمي ما هو مخالف لما قررته، ونصه: (وقال الزمزمي: يستقبل المؤذن ظهر المسافر؛ إذ لا يكون خلفه لا كذلك) انتهى.

ولا ريب عندي أن هذا وهم من الزمزمي وإن أقره صاحب البغية، ويرد تعليله بأن الخلف ظرف مكان كما هو مقرر في كتب النحو واللغة، فخلف المسافر الجهة التي وراء ظهره فمعنى قولهم: يؤذن خلف المسافر، أنه يؤذن في مكان يكون ذلك المكان في الجهة التي تصير وراء ظهره إذا توجه إلى مقصده، فلا يؤذن في مكان يكون في الجهة التي تصير يمينه أو شماله أو قدامه إذا توجه إلى مقصده، وأما كون من يؤذن مستقبلاً لجهة من الجهات كجهة ظهر المسافر فلا يدل عليه تعبيرهم بخلف المسافر لا لغة ولا عرفاً، والحاصل أن ما قاله الزمزمي وأقره صاحب البغية مخالف لإطلاقهم الذي تقدم أن الصحيح أنه يؤخذ بما شمله هو لا بما خولف به.

قال العلامة الشبراملسي في الطهارة من حواشيه على النهاية أنه: (يؤخذ بإطلاقهم وإن كان غيره أقرب معنى؛ لأن مجرد ظهور المعنى لا يقتضي العدول عما اقتضاه إطلاقهم، فالواجب اعتماده وكم من موضع أي مما أطلقوا رجح فيه ما غيره أوجه منه معنى) انتهى.

على أن دليله أوهن من بيت العنكبوت كما علمت، فما قاله

وهم منه، فلا يلتفت إليه، فالذي يؤذن ويقيم خلف المسافر يستقبل القبلة فإن ترك استقبالها واستقبل ظهر المسافر، فقد ارتكب ما هو مكروه منه، والله أعلم.

هل يسن للمنفرد الأذان قبل السنة القبلية أو بعدها وقبل الإقامة:

سُئل في المنفرد، هل يسن له الأذان قبل السنة القبلية أو بعدها وقبل الإقامة؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: قوة كلام أئمتنا ـ رحمهم الله ـ تعطي أنه يسن للمنفرد إيقاع الراتبة القبلية بعد الأذان وقبل الإقامة، ففي الأسنى والنهاية والمغني: (أنه يسن أن يفصل بين الأذان والإقامة بقدر اجتماع الناس في محل الصلاة، وبقدر فعل السنة التي قبلها، ويفصل في المغرب بينهما أي الأذان والإقامة بنحو سكتة لطيفة كقعود يسير؛ لضيق وقتها ولاجتماع الناس لها عادة قبل وقتها، وعلى تصحيح النووي من استحباب سنة للمغرب قبلها يفصل بقدر أدائها أيضاً) انتهى.

تأمل هذه العبارة فإنها مفيدة لما أشرت إليه وحديث: «بَيْنَ كُلِّ أَذَانَيْنِ صَلَاةٌ» [رواه البخاري وغيره] أوضح دليل لذلك، ومن ثم استدل غير واحد من أئمتنا ـ حياهم الله وبياهم ـ على استحباب ركعتين قبلية العشاء وركعتين قبلية المغرب وركعتين سنة الأذان بهذا الحديث.

وقال ابن الأثير في النهاية: (يريد أي بقوله: صلاة بين كل أذانين السنن الرواتب بين الأذان والإقامة قبل الفرض) انتهى.

قال القسطلاني في شرح البخاري: (صلاة بين كل أذانين أي وقت صلاة نافلة أو المراد النافلة بين الأذان والإقامة قبل الفرض) انتهى، ومثله في عون الباري، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب صفة الصلاة

ورد هذا السؤال من صحار:

حكم المتردد في سجوده:

سُئل فيمن تردد في سجوده، هل اطمأن في اعتداله من الركوع أو لا؟ هل يجب عليه العود للاعتدال؛ حتى يأتي بالطمأنينة أو لا؟ أفتونا.

فأجاب: إذا شك في حالة السجود في طمأنينة الاعتدال لزمه العودة للاعتدال فوراً سواء جعلناها هيئة تابعة للركن أو ركناً مقصوداً، كما في أوائل صفة الصلاة من النهاية والتحفة، ثم قال فيها: (فإن قلت فيها فما وجه الجمع بين جعلها مستقلة في مسألتنا، أي مسألة الشك هذه وتابعة في التقدم والتأخر أي على الإمام. قلت: يوجه ذلك بأن قاعدة البناء على اليقين في الصلاة أي وطرح المشكوك فيه، توجب التسوية بين التابع والمقصود بخلاف التقدم والتأخر أي فإنهم اغتفروا العمل بموجب تلك القاعدة، فإنهما أي لأنهما منوطان بالأمور الحسية التي يظهر بها فحش المخالفة والطمأنينة ليست كذلك، فتأمله، ويفرق بينهما أي الطمأنينة وبين بعض حروف الفاتحة أي حيث لا يؤثر الشك فيه

بعد الفراغ منها بأنه ثم تيقن أصل القراءة والأصل مضيها على الصحة، وهنا شك في أصل الطمأنينة فلا أصل يستند إليه) انتهى.

وقال في النهاية: (ويفرق بينها أي الطمأنينة وبين الشك في بعض حروف الفاتحة بعد فراغه منها بأنهم اغتفروا فيها ذلك لكثرة حروفها وغلبة الشك فيها) انتهى. وطمأنينة غير الاعتدال كذلك فلو شك وهو في جلوس التشهد في طمأنينة السجود مثلاً يلزمه العودة فوراً للإتيان بها، والله أعلم.

مسألة في نية صلاة الفرض:

سُئل فيمن يريد أن يصلي فرض الظهر مثلاً، هل الأولى أن يقول عندما يتلفظ بالمنوي أصلي فرض الظهر مثلاً، أو نويت أن أصلي فرض الظهر مثلاً بزيادة لفظة نويت؟ أفتونا آجركم الله.

فأجاب: صنيع شيخ شيخنا العلامة الباجوري في حواشي الغزي كالصريح في الثاني، وفي حواشي العلامة القليوبي على المحلي: (عن بعضهم أنه يندب حيث قال عند قول المحلي مع أصله ويندب النطق بالمنوي قبيل التكبير) انتهى.

قوله: «بالمنوي» أي مما تطلب نيته وجوباً أو ندباً كالفريضة والاقتداء والنفلية والأداء والإضافة إلى الله، وخرج بالمنوي التكبيرة والنية لكن لا يضر النطق بالنية كقوله نويت كذا بل قال بعضهم: بندبه، ولم يخالفوه، فراجعه. انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من المنطيفة:

مسألة في كيفية الجلوس للصلاة:

سُئل ـ نفع الله به الخاص والعام ـ هل يسن وضع مرفقي اليدين وساعديهما على الفخذين في جلسات الصلاة أم لا؟ فقد رأيت في شرح ابن حجر على مختصر بافضل ما يصرح بسنية وضع مرفق اليسرى على فخذه اليسرى، ولكن أعقبه بما يفهم منه التبري، وفي الحواشي المدنية بعدما نقل عن شرحي التنبيه والعباب بسنية وضع ما ذكر أعقبه بما يفهم منه عدم سنه، فعبارة الشرح المذكور مع أصله: (ويضع ندباً يده اليسرى على فخذه اليسرى في الجلوس للتشهد وغيره من سائر جلسات الصلاة، وأفهم كلامه أنه يسن وضع مرفق يسراه وساعدها أيضاً على الفخذ، وهو ما صرّح به غيره، وعليه لا مبالاة بما فيه من نوع عسر) انتهت.

وعبارة الحواشي: (قوله: «وأفهم كلامه» أي المصنف حيث قال: يده اليسرى؛ إذ اليد اسم للجارحة المعروفة من المنكب إلى رؤوس الأصابع، ولما كان يتعذر وضع ما فوق المرفق على الفخذ، اختص الحكم بالممكن وضعه منها وهو ما ذكره الشارح. وفي شرح التنبيه للخطيب الشربيني: أنه ﷺ جعل مرفقه الأيمن على فخذه قال الأسنوي: فينبغي استحباب ذلك وقياسه أن اليسرى مثلها أيضاً. انتهى كلام شرح التنبيه. وفي شرح العباب للشارح: صحح البيهقي خبر أنه ﷺ جعل مرفقه اليمنى على فخذه

اليمنى، قيل: ومقتضاه استحباب ذلك ويقاس بها اليسرى في ذلك، وعلى تسليم ذلك في اليمنى ففي قياس اليسرى عليها في ذلك نظر، لما يلزم عليه من الميل إلى جانبها؛ إذ لا يتيسر وضع مرفقها على الفخذ إلا به، وهو مناف للهيئة المشروعة، وحكمة وضعها على الركبتين منعهما عن العبث. اهـ كلام شرح العباب بحروفه. فتنبه له فإن كلامه هنا يفهم اختصاص السنية باليسرى مع أن فيه ما فيه إلا أن يقال أن اليمنى قد ثبت وضعها بالحديث فوضعها معلوم فلذلك لم ينبه عليه وإنما الكلام في قياس اليسرى على اليمنى في ذلك؛ فلذلك نبه عليه وفيه أن أكثر أئمتنا ساكتون عن سن وضع مرفق اليمنى وسكوتهم يدل على عدم سنه فضلاً عن اليسرى فالظاهر أن ذلك ليس بمسنون) انتهت عبارة الحواشي.

فتفضل سيدي اكشف لنا عن هذه المسألة النقاب، وبين لنا وجه الصواب جزاك الله خيراً.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ ذكر العلامة الشهاب الرملي في حواشي الأسنى نقلاً عن بعضهم، وارتضاه ما يصرح باستحباب وضع المرفقين مع الساعدين على الفخذين، حيث قال عند قول الأسنى مع أصله: والأفضل في التشهدين أن يضع يديه على فخذيه ما نصه: (قوله: «ويضع يديه على فخذيه» في حديث وائل ـ أي ابن حجر ـ أن النبي ﷺ جعل مرفقه اليمنى على فخذه اليمنى كذا رواه البيهقي بإسناد صحيح، كما نقله في شرح المهذب ومقتضاه استحباب ذلك أي جعل مرفقه اليمنى على

فخذه اليمنى وقياس اليسرى مثله أيضاً) انتهى.

وأقره العلامة الشمس الشوبري في تجريده، ومعلوم أن الجعل المذكور مستلزم لوضع الساعدين على الفخذين أيضاً، واعتمده أيضاً العلامة الخطيب في شرح التنبيه حيث أقر بحث الأسنوي ذلك، واعتمده أيضاً العلامة ابن حجر في شرح بافضل حيث جعل وضع اليسرى المقيس على اليمنى من مقتضى كلام أصله الموافق لما صرح به غيره، ثم أقر ذلك بل أشار إلى جواب بعض الأشكال أيضاً وكلاهما مما فيه تلويح إلى الترجيح والاعتماد.

فقول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «لكن أعقبه بما يفهم منه التبري» ليس بصواب، والتبري عن ذلك مع عدم التسليم في صحة قياس اليسرى على اليمنى على التنزل إنما وقع من ابن حجر في شرح العباب فقط، ولكن ما جرى عليه في شرح بافضل مقدم على ما جرى عليه في شرح العباب؛ لأمور: **أحدها**: أن ما مشى عليه في شرح بافضل هو الموافق للقاعدة كما سيتضح لك. **وثانيها**: أنه إذا اختلف كلام ابن حجر في شرح بافضل وكلامه في الإيعاب، يقدم ما في شرح بافضل كما في شوارف الأنوار، وهذا حيث لم يتعرض في شروح المنهاج والإرشاد بما يوافق ما في إحداهما أو يخالفه كمسألتنا، وإلا فيقدم ما في التحفة ثم فتح الجواد ثم الإمداد كما هو مقرر في محله. **وثالثها**: أن ما جرى عليه في شرح بافضل هو الذي صرح به غير واحد، واعتمده جمع من المحققين كالأسنوي والشهاب الرملي وغيرهما كما علمت،

وما جرى عليه الفاضل الكردي في الحواشي المدنية كالإيعاب يأتي ما فيه على الأثر، قوله ـ أعني ابن حجر ـ: تعليلاً للتنظير لما يلزم عليه من الميل إلى جانبها أي اليسار؛ إذ لا يتيسر وضع مرفقها على الفخذ إلا به وهو منافٍ للهيئة المشروعة. انتهى.

قد يجاب عنه بأن هذا اللزوم مبني على أن المراد بوضع المرفق على الفخذ أو جعلها عليها على الرواية الأخرى إنما هو على وجه الإلصاق والمماسة، والظاهر أن هذا ليس مراداً بل المراد وضع المرفق بإزاء الفخذ مرتفعة عنها قليلاً بلا تكلف بحيث لا يحصل تغيير للهيئة المشروعة، وحينئذٍ فلا حاجة إلى ما أشار إليه في شرح بافضل من الجواب عن بعض الإشكال بقوله: «وعليه لا مبالاة بما فيه من نوع عسر» بل لا موقع له، ولعل الحكمة في الوضع المذكور أنه أمكن لتوجه أصابع اليدين إلى القبلة، وكونه يتم به ما ذكروا من أنه يسن وضع الكف قرب الركبة بحيث تسامت طرفها رؤوس الأصابع، ثم رأيت في كلام غير واحد من شراح الحديث المذكور إشارة إلى ما استظهرته، إن لم تكن صريحاً فيه، ففي المشكاة عن وائل بن حجر عن رسول الله ﷺ قال أي الراوي: «**ثُمَّ جَلَسَ** ـ أي النبي ﷺ ـ **فَافْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى عَلَى فَخِذِهِ الْيُسْرَى، وَحَدَّ مِرْفَقَه الْيُمنى عَلَى فَخِذِه الْيُمْنَى**» [الحديث رواه أبو داود والدارمي] قال في الأشعة: هو بمعنى ما رواه البيهقي بإسناد صحيح أن النبي ﷺ: «**جَعَلَ مِرْفَقَهُ الْيُمْنَى عَلَى فَخِذِهِ الْيُمْنَى**» انتهى.

قوله: «وحدّ مرفقه اليمنى على فخذه اليمنى» أي رفعها عن فخذه أو فصل بين مرفقه وجنبه، ومنع أن يلتصقا في حالة استعلائهما على الفخذ، لأن الحد المنع والفصل بين الشيئين كذا نقل عن الطيبي في شرح المشكاة. وعلى هذا فحد، فعل ماض معطوف على وضع، وقيل: أن الحد ـ هنا ـ بمعنى الطرف، أي ووضع طرف مرفقه. . إلى آخره، وعلى هذا فهو منصوب معطوفٌ على يده، وقيل: يجوز أن يكون حد مبتدأ وخبره على فخذه فهو جملة حالية.

وقال في المفاتيح: «وحد مرفقه» أي جعله منفرداً عن فخذه أي رفعه عنه فجعله من التوحيد. وروي مد ـ أي بالميم في أوله ـ بدل حد كما في المجمع، قلت: وكذا في نسخة شرح عليها الزرقاني من المواهب عازياً إلى رواية أبي داود ولكن الذي في نسخة صحيحة عندي من سنن أبي داود: «وَحَدَّ مِرْفَقَه. . . إلى آخره» بالحاء المهملة في أوله، وفي المنتقى عن وائل: «**وَجَعَلَ حَدَّ مِرفَقِهِ الأَيْمَنِ عَلَى فَخِذِهِ اليُمْنَى**»[1] [الحديث رواه أحمد والنسائي وأبو داود]، قال في شرحه: أخرجه أيضاً ابن ماجه وابن خزيمة والبيهقي ثم قال قوله: «وجعل حد مرفقه» أي طرفه والمراد كما في شرح المصابيح أن يجعل عظم مرفقه كأنه رأس وتد.

قال ابن رسلان: (يرفع طرف مرفقه من جهة العضد عن

(١) رواه أبو داود (٧٢٦، ٩٥٧) بلفظ: (مرفقه الأيمن على فخذه اليمنى).

فخذه؛ حتى يكون مرتفعاً عنه كما يرتفع الوتد عن الأرض ويضع طرفه الذي من جهة الكف على طرف فخذه الأيمن) انتهى.

تأمل ما نقلته تجد الأمر كما استظهرته، وأما عدم التسليم الذي أشار إليه في الإيعاب بقوله: «وعلى تسليم ذلك في اليمنى» يعني أنه لا يسلم استحباب جعل مرفقه اليمنى على فخذه اليمنى بمجرد ورود الحديث بذلك، ففيه أنه جاء الحديث الصحيح به، وقد تقدم أن شيخ المذهب ومحرره الإمام النووي ذكر في شرح المهذب أن إسناده صحيح، وحيث صح الحديث به فهو مذهب إمامنا الشافعي ؓ كما صح عنه، ومن ثم اكتفى به هؤلاء الأئمة المتقدم ذكرهم في كون ما ذكر مستحباً، فكيف لا يسلم ذلك وقد وقع من الشيخ ابن حجر في التحفة نظير ما هنا معترضاً على بعضهم، وتعقبه السيد عمر البصري في حواشيها بأنه وقع من الشارح أي ابن حجر نفسه في مواضع من هذا الشرح أي التحفة، أنه اكتفى في كون الشيء سنة بورود الحديث به أي مع عدم تعرض الأصحاب له أصلاً.

قوله ـ أعني الشيخ ابن حجر في شرح بافضل ـ: «وأفهم كلامه» أنه وضع مرفق يسراه وساعدها أيضاً على الفخذ، أي كما يسن وضع مرفق يمناه وساعدها على فخذه اليمنى بقرينة قوله: «وهو ما صرح به غيره» لأن كل من صرح بسن وضع مرفق اليسرى على الفخذ اليسرى دليله القياس على وضع اليمنى الوارد في الحديث الصحيح، فما أشير إليه بأيضاً معلوم في الخارج

لا مذكور سابقاً في ذلك الكتاب، وبهذا بطل قول الفاضل الكردي، فإن كلامه هنا يفهم اختصاص السنية باليسرى.

وقوله: «وفيه أن أكثر أئمتنا ساكتون. . . إلى قوله: ليس بمسنون» هذا عجيب، فأي قاعدة تقتضي وأي دليل يدل على أنه إذا سكت الأكثر عن شيء دل على ضعف الدليل وعدم السنية، ومما يرده ما في غير موضع من التحفة أن من قواعد الشافعي أنه لا ينسب لساكت قول أي إثباتاً أو نفياً، وأيضاً فكم من موضع جزم فيه النووي بسنية الشيء في شرح مسلم وغيره اكتفاء بورود الحديث به مع عدم تعرض غيره له أصلاً، بل وقع ذلك ممن جاء بعده أيضاً كابن حجر في مواضع من التحفة كما تقدمت الإشارة إليه.

وفي فتاوى ابن حجر: (سئل ـ نفع الله به ـ نقل التاج السبكي في طبقاته الكبرى، عن أبي عثمان الصابوني أنه قال: مُذ صح عندي أن النبي ﷺ كان يقرأ بسورة الجمعة والمنافقون في ركعتي صلاة العشاء ليلة الجمعة ما تركت قراءتها فيهما، هل صح هذا الحديث عند أصحاب السنن أو لا ولم نر من ذكره من الفقهاء؟ فأجاب بقوله: عبارتي في شرح العباب: صح أنه ﷺ كان يقرأ في عشاء ليلة الجمعة سورة الجمعة والمنافقون وفي مغربها الكافرون والإخلاص، فينبغي أن يكون ذلك سنة، وهو ما اعتمده التاج السبكي وداوم عليه مدة إمامته بالجامع الأموي، ونقل عن بعض أئمتنا وهو أبو عثمان الصابوني أنه كان لا يترك ذلك سفراً

ولا حضراً. انتهت. وبها أي عبارة شرح العباب يعلم أن الحديث صحيح، وأن الفقهاء وإن لم يصرحوا بذلك هو جار على القواعد، على أنه يكفي اعتماد الإمام أبي عثمان المذكور والتاج السبكي وغيرهما، وكم من مسألة لا يذكرها أو يعتمدها إلا واحد ويكون ما قاله فيها هو المعتمد) انتهى كلام الفتاوى.

تأمل قوله: «وبها يعلم أن الحديث صحيح وأن الفقهاء وإن لم يصرحوا بذلك هو جار على القواعد» تجده أوضح رد؛ لما أشار إليه في الإيعاب مما تقدم عنه مخالفاً لما جاء به الحديث الصحيح، ومراده بالقواعد فيما يظهر ورود الحديث الصحيح بالشيء، فلو عبر بالقاعدة لكان أولى، ويحتمل أن المراد ذلك مع عدم وجدان معارض له كحديث صحيح آخر، وعلى هذا فالمراد بالجمع ما فوق الواحد.

وتأمل أيضاً قوله: «على أنه يكفي اعتماد الإمام أبي عثمان المذكور. . . إلخ»، وقوله: «وكم من مسألة لا يذكرها أو يعتمدها إلا واحد ويكون ما قاله فيها هو المعتمد» تجده نصاً صريحاً في رد ما زعمه الفاضل الكردي من أن سكوتهم أي أكثر أئمتنا يدل على عدم سنه. . . إلى آخره، على أنه لك أن تقول إن سن وضع كل من المرفقين مع الساعدين على الفخذين هو مقتضى كلام الشيخين ويضع يديه على فخذيه المتقدم ذكره عن الروض؛ لأنه عبارتهما ومثلها عبارة الأنوار وغيرها بناء على ما قرره الشيخ ابن حجر في شرح كلام بافضل ووجهه الفاضل المذكور بنفسه بقوله:

«إذ اليد اسم للجارحة المعروفة من المنكب إلى رؤوس الأصابع. . إلى آخره».

وقول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «إن في الحواشي المدنية نقل عن شرح العباب ما يصرح بسنية وضع ما ذكر» ليس بصحيح؛ لأن شرح العباب أشار إلى تضعيف كلام من قال: يسن وضع المرفقين على الفخذين، والذي يصرح بسنية ما ذكر هو ما نقله عن شرح التنبيه فقط، هذا ما تيسر الآن من الكلام على هذه المسألة مع ضعف الحال وتشتت البال، وهو تعالى معين كل صابر، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب سنن الصلاة

في قراءة المرأة دعاء التوجه:

سُئل في المرأة إذا قرأت: وجهتُ وجهي في صلاتها، هل تقول: حنيفاً مسلماً أو تقول: حنيفة مسلمة؟ بينوا.

فأجاب: المرأة تأتي في توجهها باللفظ الوارد فتقول: حنيفاً مسلماً باعتبار الشخص، وتقول أيضاً: من المشركين من المسلمين للتغليب، ففي فتح الجواد ما نصه: (والأوجه أن المرأة تأتي بما في الآية للتغليب وإرادة الشخص في نحو حنيفاً) انتهى، ومثله في غاية البيان للرملي، وقال في النهاية بعدما أورد وجهتُ وجهي. . . إلى آخره: (ومعلوم أن المرأة تأتي بجميع ذلك بألفاظه المذكورة، للتغليب الشائع لغة واستعمالاً وإرادة الشخص في نحو حنيفاً، محافظة على لفظ الوارد فاندفع بذلك قول من قال أن القياس مراعاة صيغة التأنيث) انتهى.

قال الشبراملسي في حواشيه عليها: (قوله: «وإرادة الشخص» لعل المراد أنها تقوله، ويحمل ذلك منها على إرادة الشخص، لا أن مشروعيته في حقها تتوقف على الإرادة) انتهى. وأقره شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة: (وقوله: «فاندفع بذلك قول من قال. . . إلخ» وعبارة التحفة وبها يرد قول الأسنوي القياس

المشركات المسلمات وقول غيره القياس حنيفة مسلمة) انتهت.

قال الشبراملسي: (ومع ذلك لو أتت به حصلت السنة) انتهى، والله سبحانه أعلم.



باب شروط الصلاة

فيما يعفى عن بعض النجاسات:

سُئل فيما لو كان على فراش المسجد دم بقدر ظفر، فهل يجوز أن يصلي على ذلك الفراش متجانباً من ذلك الدم؟ وهل يعفى عنه أو لا؟ وهل يجب على قيم المسجد أن يزيله أو لا؟

فأجاب: الصلاة على محل طاهر من فراش صحيحة، وإن كان على غير ذلك المحل من الفراش المذكور نجس غير معفو عنه، لكن بشرط أن لا يمس شيئاً من بدنه أو لباسه ذلك النجس، ففي الإرشاد مع شرحه لابن حجر: (لا محاذ أي لا تبطل صلاة شخص محاذ أي الخبث لبدنه أو محموله، كأن صلى ببساط بطرفه خبث، أو سرير تحت قوائمه ذلك، أو كان بحيث يحاذيه بعض أعضائه فإنه لا يضر، لعدم ملاقاته أي الخبث له، نعم تكره الصلاة مع محاذاته كاستقبال نجس أو متنجس والسقف كذلك، إن قرب منه بحيث يعد محاذياً له عرفاً) انتهى.

وعبارة البهجة مع شرحه لشيخ الإسلام زكريا: (ولا بنجس أي ولا تبطل الصلاة بنجس محاذي الصدر أو غيره من أعضاء المصلي إن لم يكن لاقاه النجس في شيء من محموله، والبدن وما يلاقي ذا وذا أي محموله وبدنه؛ لأنه ليس حاملاً للنجس

ولا ملاقياً له، فصار كما لو صلى على بساط طرفه نجس تصح صلاته وإن عد ذلك مصلاه، بخلاف ما إذا لاقاه في شيء منها أي فإنه تبطل صلاته) انتهى.

وفي التحفة والنهاية مثله: (وأما الدم المذكور فمعفو عنه وإن فرض عدم عموم الابتلاء به؛ لأنه قليل، والدم القليل يعفى عنه وإن كان دم الأجنبي على المعتمد كما صرحوا به وتأتي علة ذلك، ففي متن المنهاج للإمام النووي والأظهر العفو عن قليل دم الأجنبي) انتهى.

قال في التحفة: (لأن جنس الدم يتطرق إليه العفو فيقع القليل منه في محل المسامحة، وقياس ما مر العفو عن القليل من الأجنبي وإن حصل بفعله، وقيده بعضهم بما إذا لم يتعمد التلطخ به لعصيانه حينئذ، واستدل بقولهم لو تعمد تلطيخ أسفل الخف بالنجس وجب غسله؛ حتى على القديم القائل بالعفو عنه أي عن نجس أسفل الخف في غير ذلك أي غير التلطخ به عمداً، وقولهم: لو حمل ما فيه أي ماء أو مائعاً فيه ذبابة مثلاً أو من به نجس معفو عنه بطلت صلاته، ولا دليل له أي لذلك البعض في ذلك لأن تلطيخ الخف لم يصرحوا فيه بخصوص الدم المتميز عن غيره بالعفو عن جنسه كما تقرر أي آنفاً، وبه أي يتميز الدم عن غيره بذلك فارق حمل الميتة ومن به نجس معفو عنه) انتهى.

ومراده بما مر، ما ذكره قبل ذلك من أن محل العفو عن كثير دم البراغيث ونحوها حيث كان في ملبوس لم يتعمد إصابته له، وإلا

كأن قتل قملاً في بدنه أو ثوبه فأصابه منه دم أو حمل ثوباً فيه دم براغيث مثلاً أو صلى عليه لم يعف إلا عن القليل. انتهى.

وفي متن الإرشاد مع شيء من شرحه لابن حجر: (ولا تبطل أي الصلاة بدم نحو برغوث ولا بدم بشرته وإن كثر فيهما؛ لأن ذلك من جنس ما يتعذر الاحتراز عنه فالحق نادره بغالبه كالترخص في السفر بلا مشقة، هذا كله ما لم يكثر الدم بقتل لنحو برغوث أو عصر لبشرة وإلا فلا يعفى إلا عن القليل والمرجع في القلة والكثرة العرف فيما يغلب عادة التلطخ به ويعسر الاحتراز عنه قليل وما زاد عليه كثير ويختلف بالوقت والمحل وذكروا له تقريباً[1] في طين الشارع لا يبعد جريانه في الكل وما شك في كثرته له حكم القليل وخرج بدم بشرته دم بشرة غيره فإنه من دم الأجنبي الآتي وقليل دم أجنبي أي ولا تبطل الصلاة بقليل دم أجنبي من غير كلب ولا قليل طين شارع متيقن النجاسة ومر تعريف القليل وقربوه هنا بأنه الذي لا ينسب صاحبه لسقطة على شيء من بدنه أو كبوة على وجهه أو قلة تحفظ) انتهى. وما ذكره من تعريف القليل والكثير بقوله فما يغلب إلى قوله والمحل مذكور في التحفة أيضاً.

قال الكردي في حواشي شرح بافضل عند قوله: «ويعفى عن قليل دم الأجنبي» المفهوم من كلام أئمتنا أن الذي لم ينسب

---

(١) قوله: «تقريباً» أي إلى الفهم كما صرح به في الأنوار. اهـ. المؤلف.

صاحبه إلى سقطة أو كبوة أو قلة تحفظ قليل، وإن كان كثيراً فيعفى عنه، وما لا يعسر الاحتراز عنه بأن ينسب صاحبه إلى سقطة أو كبوة أو قلة تحفظ كثير، فلا يعفى عنه. وعبارة الروض لابن المقري: وعن قليل دم الأجنبي غير الكلب والخنزير وقيحه لا الكثير في العرف. ثم قال: والقليل ما يعسر الاحتراز عنه ويختلف باختلاف الأوقات والبلاد.

قال شيخ الإسلام في شرحه: (وذكروا لذلك تقريباً في طين الشارع تقدم بيانه وهو ما ذكرته آنفاً) انتهى. ثم ذكر عبارة الإرشاد مع فتح الجواد التي نقلتها فيما مر ثم قال: (ونحوه في الإمداد) انتهى. فالتعريف المذكور هو المعتمد المعول عليه في المذهب، وقيل: كما في شرح الشهاب الرملي على منظومة ابن العماد وغيره الكثير ما بلغ حداً يظهر للناظر من غير تأمل وإمعان، وقيل: إنه ما زاد على الدينار، وقيل: إنه قدر الكف فصاعداً، وقيل: ما زاد عليه، وقيل: غير ذلك.

وعلم مما تقرر أنه لا يشترط في أصل العفو عن الدم وجود المشقة وعسر الاحتراز عنه؛ لأنه من قبيل تعليق الحكم بالمظنة كالترخيص في السفر بخلاف غيره من النجاسات، ومن ثم قال في التحفة: (لو حمل ميتة ما لا دم له سائل تبطل صلاته، كالذباب ولو بمكة زمن الابتلاء به عقب الموسم كما شمل كلامهم، وصرح به جمع وإن أشار بعضهم للعفو، لأن ما يختص الابتلاء به بزمن قليل مع إمكان الاحتراز عنه ليس في معنى ما سامحوا به، والعفو من

نجاسة المطاف أيام الموسم لأن صحته أي الطواف مقصورة على محل واحد فالاضطرار إليه أكثر) انتهى.

لا يقال أن كلامهم المذكور في العفو عن الدم إنما في الثوب والبدن دون الفراش والمكان، لأنا نمنع ذلك، ففي النهاية للشمس الرملي ما نصه: (والأوجه أن دم البراغيث الحاصل على حصر نحو المسجد ممن ينام عليها كذرق الطيور خلافاً لابن العماد) انتهى. وأقره ابن قاسم قال الشبراملسي في حواشيه عليها: (أي فيعفى عنه حيث لم يتعمد المشي عليه ولم يكن ثمة رطوبة له أو لما يلاقيه وعم المحل كما تقدم) انتهى.

قوله: «وعم المحل» أي محل الصلاة بخلاف ما إذا لم يعم فلو اشتمل المسجد مثلاً على جهتين إحداهما خالية عن الدم والأخرى مشتملة عليه، وجب قصد الخالية ليصلي فيها؛ إذ لا مشقة كذا أفاده الشبراملسي في نظير ما هنا من ذرق الطير، وفي التحفة: (ويعفى عن دم البراغيث في الثوب والبدن والمكان) انتهى. قال ابن قاسم في حاشيتها: قضية ذلك أي «والمكان» العفو عن الكثير فيه على تصحيح المصنف أي النووي الآتي، وقد يحتاج للفرق بينه وبين الصلاة على ثوب البراغيث كما يأتي، فليتأمل، ويمكن الفرق بأن الاحتراز عن الصلاة على ثوب البراغيث لا عسر فيه بخلاف الاحتراز عن المكان قد يعسر. انتهى. قال شيخنا عبد الحميد عليها: أي فيكون ثوب البراغيث مستثنى من قوله: «والمكان». انتهى.

يعني أن قول التحفة الآتي أنه لو صلى على ثوب البراغيث لم يعفَ إلا عن القليل مستثنى من قولها هنا: «والمكان» الذي يقتضي العفو عن الكثير بناء على مصحح النووي، ثم إن مقتضى ما تقرر من العفو عن الدم المذكور على حصر المسجد عدم وجوب إزالته، ويقتضيه أيضاً ما في اللباس من حواشي شيخنا على التحفة حيث قال عند قولها: ومع حل لبسه أي الثوب المتنجس: (يحرم المكث به في المسجد من غير حاجة إليه كما بحثه الأذرعي لأنه يجب تنزيه المسجد عن النجس) انتهى، نقلاً عن ابن قاسم وشيخه الباجوري[1] قوله: «يحرم المكث به» أي بلباس متنجس بغير معفو عنه. انتهى.

فالتقييد به يفيد عدم وجوب إزالة ما يكون معفواً عنه، ولكن ينبغي ندب إزالته حينئذ، لوجود الخلاف القوي في أنه لا يعفى عن دم الأجنبي مطلقاً ولا عن دم نحو البراغيث ومع الكثرة بل هذا هو معتمد الأنوار، وأما النجس غير المعفو عنه فتجب إزالته عن المسجد فوراً، على كل من علم به قيم المسجد أو غيره فرضاً عينياً عند عدم تعدد من علم به وكفائياً عند التعدد.

ففي مبحث مكروهات الصلاة من التحفة: (ويجب إخراج نجس منه أي المسجد فوراً عيناً على من علم به، وإن لم يتعد به

---

(١) قوله: «وشيخه الباجوري» مرجع الضمير لشيخ المؤلف الذي هو عبد الحميد لا لابن قاسم كما قد يسبق للفهم قبل التأمل. اهـ. عبد الله المجزي.

واضعه وإن أرصد أي أعد وهيئ لإزالته من يقوم بها بمعلوم كما اقتضاه إطلاقهم) انتهى. ومثله في النهاية قال الشبراملسي في حواشيه عليها: (قوله: «فوراً عيناً على من علم به» أي فإن أخر حرم عليه، فلو علم به غيره بعد، صارت فرض كفاية عليهما، ثم إن أزالها الأول سقط الحرج أي عن كل منهما، وينبغي دفع الإثم عنه من أصله والثاني سقط الحرج، ولم تنقطع حرمة التأخير أي إثمها عن الأول؛ إذ لم يحصل منه ما يكفرها) انتهى.

فيما لو وصل إلى محل الحجم ماء أو دهن:

وسُئل ما قولكم ـ رفع الله شأنكم في الدارين ـ فيما لو وصل إلى محل الحجم ماء أو دهن، لكن بسبب ذلك الحجم، فهل يعفى عنه لوجود الحاجة أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: فيعفى عما احتيج إليه من ذلك كما صرح به العلامة ابن حجر في فتواه، قال: (كما بينته في شرح المنهاج) انتهى. وعبارة الشرح المذكور بعدما ذكر أنه لا يعفى عن دم الأجنبي إلا عن قليله ما نصه: (وخرج بالأجنبي وهو ما لم يحتج لماسته نحو ماء طهر وشرب وتنشيف احتاجه وبصاق في ثوبه كذلك أي احتاجه وما بلل رأسه من غسل تبرد أو تنظف ومماس آلة نحو فصاد من ريق أو دهن وسائر ما احتيج إليه كما صرح به شيخنا في الأخير وغيره في الباقي) انتهت. أي فإنه يعفى عن جميع ذلك ولو كثيراً، والله أعلم.

❀ ❀ ❀

باب مبطلات الصلاة

في حكم زيادة (ياء النداء) في التشهد:

ما قولكم ـ أدام الله تعالى النفع بكم ـ ما يقع من بعض العوام من أنهم يقولون: السلام عليك يا أيها النبي في التشهد بزيادة «يا» فهل تبطل صلاتهم بذلك أو لا؟ أفتونا أثابكم الله تعالى.

فأجاب: لا تبطل الصلاة بتلك الزيادة مطلقاً سواء صدرت من عاميّ أو من غيره على المعتمد، لكنها تكره لوجود الخلاف في بطلانها بها، ففي التحفة في أوائل فصل مبطلات الصلاة: (وأفتى بعضهم بإبطال زيادة يا قبل أيها النبي في التشهد أخذاً بظاهر كلامهم هنا، أي ظاهر قولهم: تبطل الصلاة بالنطق بحرفين لكنه بعيد؛ لأنه ليس أجنبياً عن الذكر بل يعد منه، ومن ثم أفتى شيخنا يعني شيخ الإسلام زكريا الأنصاري بأنه لا بطلان به) انتهت. أي وإن كان عامداً عالماً كما قاله الشبراملسي.

ونقل ما تقدم عن التحفة العلامة الشبراملسي في صفة الصلاة وأقره وكذا شيخنا عبد الحميد في حواشيه عليها ثم قال: وعبارة شيخنا يعني الباجوري ولا تضر زيادة يا النداء قبل أيها النبي ولا الميم في عليك. انتهى. وجرى العلامة ابن حجر في فتواه على التفصيل فقال: (تبطل صلاته بتعمد ذلك مع علم عدم

وروده؛ لأنه زاد حرفين، فإن جهل أو نسي لم تبطل صلاته)، انتهى، والله أعلم.

في نصب السترة أمام المصلي:

سُئل رحمه الله في نصب السترة أمام المصلي، هل هو سنة أو بدعة كما يقول بعض من يفتي عندنا وينكر علينا في نصب السترة المذكورة؟ تفضل علينا بإيضاح ذلك بالدليل والحديث عن النبي ﷺ.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ التوجه في الصلاة إلى السترة سنة نبوية كما ذكره الفقهاء في كتب الفقه، وفي صحيح البخاري أبواب متعلقة بها وكذا غيره من كتب الحديث، وفي متن المنهج لشيخ الإسلام زكريا: (وسن أن يصلي لنحو جدار كعمود، ثم إن عجز عنه فلنحو عصاً مغروزة، ثم إن عجز عن ذلك يبسط مصلى كسجادة، ثم إن عجز عنه يخط أمامه خطاً وطولها أي المذكورات ثلثا ذراع فأكثر، وبينهما أي بين السترة والمصلي ثلاثة أذرع فأقل، وإذا صلى إلى شيء منها فيسن له أي المصلي ولغيره دفع مار بينه وبينها أي السترة، وحرم مرور وإن لم يجد المار سبيلاً آخر) انتهى بزيادة من شرحه لمؤلفه.

ومثله في الأسنى والعباب وغيرهما من كتب المذهب، وعن سهل بن أبي حثمة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: **«إِذَا صَلَّى أَحَدُكُم فَلْيُصَلِّ إِلَى سُتْرَةٍ، وَلْيَدْنُ من سترتهِ لا يَقْطَع الشَّيْطَانُ عَلَيْهِ صَلَاتَهُ»** [رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهما].

قوله: «فليصلِّ إلى سترة» أي كجدار أو سارية أو عصا أو نحوها على ما تقدم عن المنهج وشرحه.

قوله: «وليدن» أي وليقرب من سترته، أي بحيث لا يزيد ما بينه وبينها على ثلاثة أذرع.

قوله: «لا يقطع الشيطان عليه صلاته» بالرفع على الاستئناف وبالنصب بتقدير لئلا يقطع، ثم حذف لام الجر وأن الناصبة وبالجزم على أنه جواب الأمر في قوله: «وليدن» كما أفاده العلقمي، وقال المراد بالشيطان هنا المار بين يدي المصلي.

قال في شرح المصابيح: (معناه يدنو من السترة؛ حتى لا يشوش الشيطان عليه صلاته، وقال المناوي: الشيطان من الجن أو الإنس يعني بنقصها أي الصلاة، يشغل قلبه بالمرور بين يديه وتشويشه عليه، فليس المراد بالقطع الإبطال) انتهى.

وعن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن النبي ﷺ أنه قال: «**إذا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شيئاً، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فَلْيَنْصِبْ عَصاً، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ عَصاً فَلْيَخُطَّ خَطّاً، وَلا يَضُرُّهُ مَا مَرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ**» [رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه وغيرهم وإسناده حسن كما قاله الحافظ في بلوغ المرام].

قوله: «فلينصب» بكسر الصاد أي يرفع أو يقم. قوله: «عصا» قال في شرح المنتقى: ظاهره عدم الفرق بين الرقيقة والغليظة، ويدل على ذلك قوله ﷺ: «**اسْتَتِرُوا في صَلاتِكُمْ وَلَوْ بِسَهْمٍ**» الحديث، وقوله ﷺ: «**يُجزِي مِنَ السُّترةِ قدر مُؤخِّرَةِ الرَّحلِ ولَو بدقِّ شعرةٍ**»

[أخرجه الحاكم وقال: على شرطهما أي الشيخين] انتهى. وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي ﷺ: «**سُئِلَ فِي غَزْوَةِ تَبُوكَ عَنْ سُتْرَةِ الْمُصَلِّي** ـ أي عن مقدار ارتفاعها المجزئ ـ **فَقَالَ: كَمُؤَخِّرَةِ الرَّحْلِ**» [رواه مسلم]، وهي العود الذي في آخر الرحل الذي يستند إليه الراكب من كور البعير. قال النووي: وتحصل أي السترة بأي شيء أقام بين يديه، قال العلماء: والحكمة في السترة كف البصر عما وراءها، ومنع من يجتاز بقربه.

وعن الربيع بن سبرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «**اسْتَتِرُوا في صلاتِكُمْ وَلَوْ بِسَهْمٍ**» [رواه أحمد والحاكم والبيهقي بإسناد صحيح]. قوله: «استتروا في صلاتكم» أي صلوا ندباً إلى سترة، «ولو بسهم» أي أو نحوه كعصا مغروزة. قال في التحفة: (وفي رواية صحيحة أيضاً: ولو برقة شعرة، أي بدل قوله ولو بسهم) انتهى. وعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: كان رسول الله ﷺ «**إِذَا خَرَجَ يَوْمَ العِيدِ يَأْمُرُ بِالْحَرْبَةِ فَتُوضَعُ بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا وَالنَّاسُ وَرَاءَهُ وَكَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السَّفَرِ**» [رواه البخاري ومسلم].

قوله: «يأمر بالحربة» أي يأمر خادمه بحمل الحربة. قال في مقدمة الفتح: هي رمح قصير، وفي لفظ لابن ماجه وذلك أن المصلى كان فضاء ليس فيه شيء ليستره.

قوله: «وكان يفعل ذلك» أي وضع الحربة بين يديه، والصلاة إليها حيث لا يكون سترة غيرها في السفر فليس مختصاً بيوم عيد.

وعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: «**كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَغْدُو إِلى الْمُصَلَّى**

وَالْعَنَزَةُ بَيْنَ يَدَيْهِ، تُحْمَلُ وَتُنْصَبُ بِالْمُصَلَّى بَيْنَ يَدَيْهِ فَيُصَلِّي إِلَيْهَا» [رواه البخاري]. قال في فتح الباري: (العنزة بفتح النون عصاً أقصر من الرمح لها سنان، وقيل: هي الحربة القصيرة) انتهى. قال في عون الباري: (العنزة كنصف رمح لكن سنانها في أسفلها، بخلاف الرمح فإنه في أعلاها) انتهى. وقال بعض شراح الجامع الصغير: (وكانت أي العنزة معه أي النبي ﷺ؛ حتى في البرية يتوكأ عليها، وإذا لم يجد سترة للصلاة غرزها أمامه وصلى إليها ليمنع المار) انتهى.

وعن المقداد بن الأسود ـ رضي الله عنه ـ قال: «**مَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ صَلَّى إِلى عُودٍ وَلا عَمُودٍ وَلا شَجَرَةٍ، إِلَّا جَعَلَهُ على حَاجِبِهِ الْأَيْسَرِ أو الْأَيْمَنِ، وَلَا يَصْمُدُ لَهُ صَمْداً**»[1] أي لا يجعله تلقاء وجهه. وإذ اتضح لك أيها السائل كل الاتضاح أن التوجه في الصلاة إلى السترة سنة نبوية، ثبت بفعل النبي ﷺ وبقوله وأمره، ومصرح بها في كتب الفقه وفي كتب الأحاديث، تعلم أن الذي أنكرها عاميّ صرف وقاعد في صف الجاهلين، وأنه لم يشم رائحة من رياض الشريعة المحمدية والطريقة الأحمدية، فلا يبالي بإنكاره وهمهمته ولا يؤبه بوعوعته وزمزمته، وإن اشتهر في ناحيتكم بالشيخ فلان، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

---

(١) رواه أبو داود (٦٩٣) باستبدال لفظة صلى بلفظة يصلي وسكت عنه، وقد قال في رسالته لأهل مكة: كل ما سكت عنه فهو صالح.

باب في مكروهات الصلاة

هل تكره صلاة الإمام في المحراب:

سُئل في صلاة الإمام في الطاق، هل هي مكروهة عند الحنفية أو لا؟ وإذا قلتم: بالكراهة، هل تعاد تلك الصلاة لقولهم: كل صلاة أدّيت مع الكراهة تعاد أو لا؟ بينوا.

فأجاب: وعبارة المنية مع شيء من شرحها للعلامة إبراهيم بن محمد الحلبي: (ولا بأس بأن يكون مقام الإمام أي موضع قيامه ومحل قدميه في المسجد أي خارج المحراب، ويكون سجوده في الطاق أي في المحراب لأن العبرة بموضع القدم، ويكره أن يقوم أي الإمام في الطاق بأن يكون قدماه في المحراب، وعللوا الكراهة بوجهين: أحدهما التشبه بأهل الكتاب في امتياز الإمام عن القوم بمكان مخصوص، والآخر أن يشتبه حاله على من بيمينه ويساره) انتهت.

وفي الشرح المذكور ويحكى عن الفقيه أبي الليث في الطاق، أنه إذا ضاق المسجد عن القوم لا يكره انفراد الإمام بالطاق، وكذا ذكره في الكفاية عن جامع المحبوبي. انتهى، ومثله في الدر المختار وحواشيه للعلامة ابن عابدين في مبحث مكروهات الصلاة قال ـ أعني ابن عابدين ـ فيها: (سواء كان المحراب من

المسجد كما هو العادة المستمرة أو لا كما في البحر، وفيها أيضاً بعد كلام لأن المحراب إنما بني علامة لمحل قيام الإمام، ليكون قيامه وسط الصف كما هو السنة، لا لأن يقوم في داخله فهو وإن كان من بقاع المسجد لكن أشبه مكاناً آخر فأورث الكراهة. ثم قال: لكن تقدم أن التشبه أي بأهل الكتاب إنما يكره في المذموم وفيما قصد به التشبه لا مطلقاً ولعل هذا من المذموم، تأمل. انتهى. ثم قال: وفيه أي معراج الدراية أيضاً السنة أن يقوم الإمام إزاء وسط الصف ألا ترى أن المحاريب ما نصبت إلا وسط المساجد وهي قد عينت لمقام الإمام. اهـ.

وفي التتارخانية: (ويكره أن يقوم في غير المحراب إلا لضرورة) اهـ. ومقتضاه أن الإمام لو ترك المحراب وقام في غيره يكره، ولو كان قيامه وسط الصف؛ لأنه خلاف عمل الأئمة وهو ظاهر في الإمام الراتب دون غيره والمنفرد، فاغتنم هذه الفائدة فإنه وقع السؤال عنها ولم يوجد نص فيها. انتهى.

وعلم مما تقرر أن قيام الإمام في الطاق مكروه إلا عند الضرورة كما تقدم عن أبي الليث. قال العلامة ابن عابدين في حواشي الدر ما نصه: (وفي حاشية البحر للرملي الذي يظهر من كلامهم أنها أي كراهة قيام الإمام في المحراب كراهة تنزيه، تأمل) انتهى. وفي صفة الصلاة من الدر المختار مع أصله: (ولها أي الصلاة واجبات لا تفسد بتركها، وتعاد وجوباً في العمد والسهو إن لم يسجد له، وإن لم يعدها يكون فاسقاً آثماً، وكذا

كل صلاة أُديت مع كراهة التحريم تجب إعادتها، والمختار أنه جابر للأول لأن الفرض لا يتكرر. انتهى. أي الفعل الثاني جابر للأول بمنزله الجبر بسجود السهو وبالأول يخرج عن العهدة، وإن كان على وجه الكراهة على الأصح) انتهى محشيه ابن عابدين.

قول الدر: «وكذا كل صلاة. . . إلخ» قال العلامة ابن عابدين في حاشيته: قد ذكر في الإمداد بحثاً أن كون الإعادة بترك الواجب واجبة لا يمنع أن تكون الإعادة مندوبة بترك سنة. اهـ، ونحوه في القهستاني، بل قال في فتح القدير: والحق التفصيل بين كون تلك الكراهة كراهة تحريم، فتجب الإعادة أو تنزيه فتستحب. انتهى. ويعلم من هذا أن الإمام إذا قام في الطاق تستحب له الإعادة لمخالفته للسنة، وتقدم عن معراج الدراية أن السنة أن يقوم الإمام بإزاء وسط الصف فإذا قام في الطاق فقد خالف السنة وفعل مكروهاً، وقد تقدم عن حاشية البحر للرملي أن هذه الكراهة كراهة تنزيه، وسبق آنفاً أيضاً عن فتح القدير أنه إذا كانت الكراهة كراهة تنزيه تستحب الإعادة، فافهم هذا.

وأما عندنا معاشر الشافعية ففي البغية نقلاً عن فتاوى الكردي: (يكره الإيطان وهو اتخاذ المصلي ولو إماماً موضعاً يصلي فيه لا ينتقل عنه إلى غيره كأنه متوطن به، ومن ذلك صلاة الإمام في المحراب فهي بدعة مفوتة لفضيلة الجماعة له ولمن يأتم به. قال السيوطي: لكن قال الرملي: لا يكره إذا لم يعدّوا ذلك من مكروهاتها، والعلة في الإيطان أي في النهي عنه خشية الوقوع في

الرياء، فإن كان الصف الأول أو يمين الإمام يسع أكثر من واحد، فلا يلازم أي المأموم مكاناً واحداً؛ إذ ذلك من الإيطان) انتهى.

وفي الجامع الصغير للسيوطي حديث: «**اتقُوا هَذِهِ الْمَذَابِحِ**» يعني المحاريب [رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في السنن الكبرى عن ابن عمرو].

قوله: «عمرو» أي عمرو بن أبي العاص قال الشيخ محمد حجازي: حديث حسن. قال العزيزي في شرحه عقب قوله: «يعني المحاريب» ما نصه: (قال العلقمي: أي اجتنبوا اتخاذها في المساجد والوقوف فيها، والمختار الكراهة لورود النهي عنه من طرق، وقال المناوي: أي تجنبوا تحري صدور المجالس يعني التنافس فيها. انتهى. وزاد العلامة الحفني في النقل عن المناوي وفهم المؤلف أنه نهي عن اتخاذ المحاريب في المساجد والوقوف فيها. وفيه كلام بينته في الأصل) انتهى أي في شرحه الكبير على الجامع المذكور. قال العلامة الحفني: (قوله: «وفيه كلام... إلخ» أي فإنها وإن كانت بدعة لكنها غير قبيحة؛ لأنها لأجل أن تستوي الصفوف وراءه لكن يكره استيطانها أي ملازمة جهة منها أبداً، فيسن أن يصلي جهة يمينه تارة ويساره أخرى خروجاً من ذلك) انتهى. وفي الجامع للسيوطي أيضاً حديث: «**نَهَى عَنْ نَقْرَةِ الْغُرَابِ وَافْتِرَاشِ السَّبْعِ وَأَنْ يُوَطِّنَ الرَّجُلُ الْمَكَانَ فِي الْمَسْجِدِ** - أي يألف محلاً فيه يلازم الصلاة فيه لا يصلي في غيره - **كَمَا يُوَطِّنُ الْبَعِيرُ**» أي يألف. [رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم].

وعلم مما تقرر أن العلقمي كشيخه العلامة السيوطي اختار كراهة الوقوف في المحراب اللازم منها فوات فضيلة الجماعة، وميل الشيخ العزيزي إلى اعتماده كما يعلم من صنيعة المار، وقد تقدم ما اختاره الرملي عن فتاوى الكردي.

وأما صلاة أديت مع الكراهة فمقتضى كلام أئمتنا بل صريحه أنها تعاد ندباً إذا كان في صحتها خلاف غير واه وإلا فلا، وذلك كما إذا وقف المأموم منفرداً عن الصف فإنه يكره وسن له الإعادة كما في التحفة والنهاية وغيرها؛ خروجاً من خلاف من قال ببطلان الصلاة كالإمام أحمد وكابن المنذر وابن خزيمة والحميدي من أئمتنا كما قاله الشوبري وغيره، فما في حواشي الشبراملسي على النهاية من أنه لا وجوب للإعادة هنا؛ لأنه ليس كل صلاة مكروهة تطلب إعادتها، وإعادة الصلاة في الحمام إنما هو لقول الإمام أحمد ببطلانها لمجرد كونها مكروهة. انتهى. ليس بشيء؛ إذ الخلاف موجود كما علمت وهو لم يستحضره، ثم أعاد الكلام على هذه المسألة في موضع آخر من تلك الحاشية واضطرب في أنه هل فيها خلاف في بطلان الصلاة أو لا؟ على ما هو مقتضى الجبلة البشرية وإلا فمقامه أجل من ذلك وكما إذا صلى في الحمام فإنها مكروهة فيها، وتعاد ندباً كما صرح به هو في الحاشية المذكورة في غير موضع وغيره كالعلامة الحفني كما في البجيرمي، والله أعلم.

ثم رأيت في المشرع الروي كلاماً مشتملاً على ما مرّ مع زيادة

استحسنت أن أجعله ذيلاً للجواب وعبارته: والمشهور عدم كراهة اتخاذ المحاريب للمساجد، وقيل: يكره لقوله ﷺ: «اتقوا هَذِهِ الْمَذَابِح»[١]. قال في الدر: النشر وهي المحاريب أي اجتنبوا اتخاذها في المساجد والوقوف فيها، قال الحافظ العلقمي في شرح الجامع الصغير: قال شيخنا ـ يعني الحافظ السيوطي ـ: ومن خطه نقلت أن قوماً خفي عليهم كون المحراب في المسجد بدعة، وظنوا أنه في مسجد النبي ﷺ في زمنه ولم يكن في زمانه قط محراب ولا في زمان الخلفاء الأربعة، فمن بعدهم إلى آخر المائة الأولى وإنما أحدث أول المائة الثانية مع ورود الحديث بالنهي عن اتخاذه وإنه من بنيان الكنائس وأن اتخاذه في المسجد من أشراط الساعة.

قال شيخنا الزركشي: كره بعض السلف اتخاذ المحاريب في المسجد. قال الضحاك بن مزاحم: أول شرك في هذه الصلاة هذه المحاريب [أخرجه عبد الرزاق]. وفي مصنف عبد الرزاق عن الحسن: أنه صلى واعتزل الطاق أن يصلى فيه. وفي شرح الجامع الصغير للحنفية: لا بأس أن يكون مقام الإمام في المسجد وسجوده في الطاق، ويكره أن يقوم في الطاق؛ لأنه يشبه اختلاف المكان الأثري أنه يكره الانفراد.

قال الزركشي: والمشهور الجواز بلا كراهة ولم يزل عمل

(١) رواه الطبراني في الكبير والبيهقي في السنن الكبرى عن ابن عمرو.

الناس عليه من غير نكير. قال شيخنا: بل المختار الكراهة لورود النهي عنه من طرق ولا نقل في المسألة في المذهب، ومستنده أي الزركشي المشهور استمرار عمل الناس وهذا ليس بحجة مع ورود الحديث بذمه والنهي عنه، وكم من بدعة لم يزل عمل الناس عليها. انتهى.

وحمله بعضهم على ما فيه تشبه بالنصارى، ويدل له خبر: «لَا تَزَالُ أُمَّتِي بِخَيْرٍ مَا لَمْ يَتَّخِذُوا فِي مَسَاجِدِهِمْ مَذابح كَمَذابِحِ النَّصَارَى»[١] بخلاف ما إذا كان شعاراً على معرفة عين القبلة، فإنه يندب بل يجب على العارف بذلك وضع محراب في بلد كثر اختلافهم في عين القبلة أو كان فيه محراب منحرف ولم يكن فيهم عارف أنه صار في هذه الأزمنة علماً على عين القبلة، ويكره زخرفة المسجد وتزيينه لقوله ﷺ: «إِذَا سَاءَ عَمَلُ قَوْمٍ زَخْرَفُوا مَسَاجِدَهُمْ»[٢] انتهت عبارة المشرع. وفي فتح الجواد: (والمحراب المعهود الآن بدعة لكنها حسنة) والله أعلم.

إذا وقف إمام حنفي في المحراب هل تبطل صلاته:

سُئل في إمام حنفي وقف في المحراب وصلى بالناس يوم الجمعة، فهل صلاته باطلة كما أفتى به فضلاؤهم أو صلاته صحيحة مع الكراهة، وما حكم ذلك عند الشافعية؟ أفتونا.

(١) رواه ابن أبي شيبة (٤٦٩٩) عن موسى الجهني مرسلاً.

(٢) رواه ابن ماجه بلفظ: «ما ساء عمل قوم قط إلا زخرفوا مساجدهم».

فأجاب: وقوف الإمام في المحراب بأن تكون قدماه فيه مكروه عند الحنفية كراهة تنزيه، كما في رد المحتار عن استظهار الخير الرملي في حواشي البحر إلا عند الضرورة بأن ضاق المسجد عن القوم، فلا يكره انفراد الإمام بالطاق أي المحراب كما في شرح المنية للحلبي عن أبي الليث قال: وكذا ذكره في الكفاية عن جامع المحبوبي ومثله في الدر المختار وحواشيه للعلامة ابن عابدين في مبحث مكروهات الصلاة، ومن أفتى منهم ببطلان صلاة الإمام بوقوفه في المحراب فقد أخطأ خطأً فاحشاً، نعم قاعدة مذهبهم تقتضي أنه يسن له الإعادة كما أوضحته بالنقل من كتبهم المعتبرة في جواب سؤال رفع إليّ من بعض فضلائهم، وأما سجود الإمام في المحراب مع كون موضع قيامه ومحل قدميه خارج المحراب فلا بأس به كما صرح به في متن المنية، ولا فرق فيما تقرر بين إمام الجمعة وإمام غيرها من بقية الصلوات.

وأما عندنا معاشر الشافعية ففي فتاوى الكردي: (قال الغساني في حاشية التحرير: يكره أي للمصلي ملازمة المكان الواحد، أي كما في متن التحرير قال ـ أعني العناني ـ: ولو للإمام، ومن ذلك صلاته أي الإمام في المحراب؛ لأنها بدعة مفوّتة لفضيلة الجماعة له ولمن ائتم به كما قاله السيوطي. انتهى. لكن قال الرملي: لا يكره إذا لم يعدوا ذلك من مكروهاتها. انتهى. والعلة أي في كراهة الإيطان خشية الوقوع في الرياء ونحوه كما في إحياء الموات من التحفة والنهاية، وإذا كان الصف الأول أو يمين

الإمام لا يسع شخصاً واحداً أي غيره فلا يلازمه للصلاة فيه؛ لأن ذلك حينئذ من إيطان المكان الواحد أي المنهي عنه، أما إذا لم ينحصر ذلك في موضع بعينه بأن كان كل أي من الصف الأول ويمين الإمام يسع شخصاً أي غيره وكان ينتقل في صلاته من موضع إلى آخر، فلا يكون حينئذ من إيطان المكان الواحد فلا كراهة) انتهى كلام فتاوى الكردي.

وفي حواشي القليوبي على المحلي: (ولا تكره الصلاة في المحراب ولا بمن فيه خلافاً للجلال السيوطي) انتهى. ومثله في البرماوي على المنهج: (وأقره البجيرمي والجمل في حواشي المنهج، وقال في متن التحرير وشرحه: ويكره إيطان المكان الواحد أي للصلاة فيه كإيطان البعير) انتهى.

وقال الشرقاوي في حواشيه: (قوله: «وإيطان المكان الواحد» أي ملازمته وهذا لغير الإمام في المحراب، أما هو فلا يكره له خلافاً للسيوطي حيث قال: إنها بدعة مفوّتة فضيلة الجماعة له ولمن يأتم به، فالمعتمد أنه ليس من مكروهات الصلاة ولا يفوت فضيلة الجماعة، وقوله: «الواحد» خرج به ما لو انتقل من مكان إلى آخر وإن رجع إلى الأول) انتهى. وفي قوله: «وهذا لغير الإمام في المحراب» نظر يأتي إيضاحه.

وفي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية: (إن المحراب المجوف على الهيئة المعروفة حدث بعده أي النبي ﷺ، ومن ثم قال الأذرعي: يكره الدخول في الطاقة خلافاً للسيوطي) انتهى.

واعلم أن السيوطي قائل بكراهة وقوف الإمام في المحراب ولو بلا إيطان كما يعلم بالوقوف على كلامه، ويشعر به أيضاً ما تقدم عن القليوبي والبرماوي خلافاً لما يوهمه كلام غير واحد كالعناني، والكراهة عنده من حيث الجماعة فتفوت فضيلتها لورود النهي عن اتخاذه وأنه من أشراط الساعة.

وقول الرملي فيما تقدم: «ولا يكره» أي وقوف الإمام في المحراب مراده بذلك إذا لم يكن على وجه الإيطان كما يدل عليه تعليله بقوله: «إذ لم يعدوا ذلك» أي وقوف الإمام في المحراب من مكروهاتها أي الصلاة؛ إذ إيطان الإمام في المحراب يشمله قولهم ويكره إيطان المكان الواحد فلا يسعه أن يقول لم يعدوا ذلك من مكروهاتها.

ومن ثم قال العلامة الحفني في حواشي الجامع: (إن المحاريب في المساجد بدعة لكنها غير قبيحة؛ لأنها لأجل أن تستوي الصفوف وراءه أي الإمام لكن يكره استيطانها أي ملازمة جهة منها أبداً، فيسن أن يصلي يمينه أي المحراب تارة ويساره أخرى خروجاً من ذلك) انتهى. أي من الاستيطان المنهي عنه أو من الخلاف.

قوله: «بدعة» أي لأنها لم تكن في عهد النبي ﷺ والخلفاء بعده إلى آخر المائة الأولى، وإنما أُحدثت في أول المائة الثانية كما ذكره السيوطي وغيره.

وقال العلامة ابن حجر في فتح الجواد: (إن المحراب

المعهود الآن بدعة لكنها حسنة) انتهى. وفيه ميل منه إلى موافقة ما تقدم عن الرملي من عدم كراهة وقوف الإمام في المحراب ـ أعني إذا لم يكن على وجه الإيطان كما علم مما تقرر ـ وبذلك يعلم ضعف ما مرّ عن الشرقاوي من عدم كراهة إيطان الإمام في المحراب، والحاصل أن الذي جرى عليه الجلال السيوطي والأذرعي كمن يأتي كراهة وقوف الإمام في المحراب مطلقاً ولو بلا إيطان ومال إليه العلقمي والعزيزي. وعند غيرهم لا يكره إذا لم يكن على وجه الإيطان خلافاً لما فهمه الشرقاوي من عدم الكراهة عندهم مطلقاً.

واعلم أنه قد قال بكراهة اتخاذ المحاريب في المساجد بعض السلف أيضاً كما ذكره الزركشي. وفي مصنف عبد الرزاق عن الحسن البصري أنه صلى واعتزل الطاق أي المحراب أن يصلي فيه. وفي الحواشي المدنية للكردي عن الإيعاب للشيخ ابن حجر: (إن كثيرين قالوا بكراهته أي المحراب أي اتخاذه في المسجد) انتهى.

ومقتضاه أنهم قائلون بكراهة وقوف الإمام فيه والحديث الذي استدل به الجلال السيوطي على الكراهة حديث حسن كما قاله الشيخ محمد حجازي، والحديث الحسن مما يحتج به في الأحكام كما هو مقرر في محله، وعبارة العلامة العلقمي في شرح الجامع بعد كلام: (والمختار الكراهة أي كراهة وقوف الإمام في المحراب لورود النهي عنه من طرق) انتهت، أي مطلقاً ولو بلا إيطان كما تقدمت الإشارة إليه، والله أعلم.

باب في سجود السهو والتلاوة

ورد هذا السؤال من صحار:

فيمن سبق بركعتين وقد وقع الإمام في سهو قبل الاقتداء:

ما قولكم فيمن هو مسبوق بركعتين اقتدى بإمام وقع منه سهو قبل اقتدائه به، ولم يسجد الإمام آخر صلاته، بل سلم ناسياً، ثم تذكر الإمام بعد انتصاب المسبوق لإتمام صلاته، فسجد الإمام للسهو، فهل يجب عليه العود لمتابعة إمامه أو لا؟ أفيدوا.

فأجاب ـ والله الهادي للصواب ـ: نعم، يجب على المسبوق المذكور العود لمتابعة إمامه في السجود، وإن وقع السهو من الإمام قبل اقتدائه به كما صرحوا به، ففي التحفة للعلامة ابن حجر: (وإذا عاد الإمام أي إلى سجود السهو لزم المأموم العود، وإلا أي وإن لم يعد بطلت صلاته ما لم يعلم خطؤه فيه، أو يتعمد السلام لعرفه على عدم فعل السجود له، أو يتخلف ليسجد سواء أسجد قبل عود إمامه أو لا، لقطعه القدوة بتعمده أي السلام وبتخلفه لسجوده فيفعله منفرداً أي ندباً، وفارق هذا أي المتخلف للسجود حيث لم يلزمه المتابعة ما لو قام مسبوق بعد سلامه، فإنه أي المسبوق بعوده أي الإمام يلزمه العود لمتابعته، لأن قيامه أي

المسبوق الواجب عليه، فلم يتضمن قطع القدوة وتخلفه أي المأموم الموافق هنا ليسجد مخيّر فيه أي أمر مخير فيه، فإذا اختاره أي التخلف كان اختياره متضمناً لقطعها أي القدوة) انتهى.

ومثله في النهاية وفتح الجواد وفيه مع أصله: (وسن للمأموم سجدتان لسهو إمام ولو كان سهو الإمام قبل قدوته أي اقتدائه، وعند سجوده أي الإمام يلزم المأموم المسبوق والموافق متابعته، وإلا بطلت صلاته إن علم وتعمد، ويعيد المسبوق السجود آخر صلاته أي ندباً) انتهى.

وبما تقرر علم ضعف ما قاله أبو مخرمة من أنه: إذا قام المسبوق ليتم ما عليه لا يلزمه العود لمتابعة إمامه في السجود وإن أقره بعضهم، والله ﷻ أعلم.

في رجل سهل بترك سجدة وتذكر في التشهد الأخير:

سُئل في رجل سها بترك سجدة، وتذكره في التشهد الآخر فأتى بها وسجد للسهو، هل صلاته صحيحة أو باطلة؟

فأجاب: إن كانت تلك السجدة المتروكة من الركعة الأخيرة بأن تيقن ترك سجدة منها، أو شك أنه أتى بسجدة منها أو لا وهو في التشهد الأخير، أو فرغ منه ولو بعد السلام إن لم يطل فصل كما يعلم مما يأتي، فصلاته صحيحة إذا أتى بسجدة ثم أعاد التشهد فسجد للسهو، وسجود السهو سنة، وأما إن كانت السجدة المتروكة من غير الركعة الأخيرة يقيناً أو احتمالاً بأن تيقن أنها من

غيرها، أو شك أنها منها أو من غيرها، فلا يكفي الإتيان بسجدة، بل يجب عليه أن يأتي بركعة أخذاً بالأشد، ويسجد للسهو بعد الإتيان بركعة في آخر صلاته، أعني عقب الفراغ من التشهد وقبل السلام.

ففي متن المنهاج للإمام النووي مع شيء من شرحيه للجلال المحلي والشهاب ابن حجر: (فلو تيقن في آخر صلاته أو بعد سلامه قبل طول الفصل، ترك سجدة من الركعة الأخيرة سجدها أي السجدة المتروكة وأعاد تشهده لوقوعه قبل محله وسجد للسهو، أو من غيرها أي الأخيرة لزمه ركعة لكمال الناقصة بسجدة مما بعدها وإلغاء باقيها، وكذا إن شك فيها أي في كونها من الأخيرة أو غيرها، فيجعلها من غيرها ليلزمه ركعة لأنه الأسوأ، فهو أحوط ويسجد للسهو في الصورتين، أي فيما إذا تيقن أن السجدة المتروكة من غير الركعة الأخيرة وفيها إذا شك أنها منها أو من غيرها) انتهى.

وعبارة مختصر بافضل مع شرحه لابن حجر: (ولو تيقن أو شك في آخر صلاته ترك سجدة من الركعة الأخيرة سجدها، وأعاد تشهده لوقوعه في غير محله وسجد للسهو) انتهت، والله أعلم.

إذا قام الإمام بسهو إلى خامسة في الظهر:

سُئل فيما لو صلى الإمام الظهر أربع ركعات، وقام سهواً إلى

خامسة وجلس، والمأمومون جلوس، فهل عليه أن يسجد للسهو أو لا؟

فأجاب: نعم يسجد للسهو، ثم إن كان تشهد في الرابعة جلس فيسجد للسهو ولا يأتي بالتشهد، وإن كان لم يتشهد فيها يجلس ويتشهد فيسجد للسهو، وما تقرر في الصورة الأولى من الجلوس ثم سجود السهو هو صريح ما في التحفة والنهاية، وللعلامة الشبراملسي في حواشيها احتمال بخلافه يأتي آنفاً. وعبارة التحفة: (فإن تذكر أنها أي الركعة التي تلبس بها بظن، أنها رابعة خامسة لزمه الجلوس فوراً، ويتشهد إن لم يكن تشهد أي في الرابعة في الأمر نفسه، وإلا لم تلزمه إعادته ثم يسجد للسهو) انتهت، ومثلها في النهاية. قال الشبراملسي في حواشيه عليها: (قوله: «ثم يسجد للسهو» قضيته أنه لابد من الجلوس قبل هويه للسجود أي سجود السهو، ويحتمل أن يكفيه نزوله من القيام ساجداً لأن التشهد بجلوسه تقدم، وجلوسه للسلام يأتي به بعد سجود السهو، فلا معنى لتعين جلوسه قبل السجود) انتهى. قال شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة: (ولعل هذا الاحتمال هو الظاهر) انتهى.

ثم إن حصول تمام القيام ليس بشرط في مشروعية سجود السهو، بل يكفي في ذلك مجرد الخروج عن مسمى القعود، وإن لم يقرب من القيام كما اعتمداه في التحفة والنهاية تبعاً للأسنوي، ووافقهم ابن قاسم خلافاً للخطيب في المغني كشيخ الإسلام تبعاً

لجماعة منهم ابن العماد، ووافقهم الشبراملسي حيث جروا على أنه لا يسجد إلا إذا تذكر بعد تمام القيام فعاد، لا إذا عاد قبل تمامه وإن صار إليه أقرب، وبسط في التحفة الكلام في الرد عليهم.

واعلم أن سجود السهو سنة في الأصل، ولا يجب إلا لعارض المتابعة، ثم إن عند قيام الإمام ساهياً لركعة زائدة كخامسة لم تجز للمأموم متابعته مطلقاً، بل إما يفارقه ليسلم وحده أو ينتظره، والأول أولى كما يأتي آنفاً عن الشبراملسي، ففي التحفة: (ولو قام إمامه لزيادة كخامسة سهواً، لم تجز له متابعته ولو مسبوقاً أو شاكاً في فعل ركعة، ولا نظر لاحتمال أنه ترك ركناً من ركعة لأن الغرض أنه أي المأموم علم بالحال أو ظنه، بل يفارقه ويسلم أو ينتظره على المعتمد) انتهى، ومثله في النهاية.

قال العلامة الشبراملسي في حواشيها: (والمفارقة أولى قياساً على ما لو عاد الإمام للقعود بعد انتصابه) انتهى. ثم إن نوى المأموم المفارقة بعد بلوغ الإمام حد الراكعين، سجد المأموم للسهو، وإن نواها قبله فلا سجود كما في التحفة والنهاية نقلاً عن الروضة، والله أعلم.

فيما إذا قرأ المصلي التشهد الأول وأتمه فتذكر وقام:

سُئل فيما إذا قرأ المصلي التشهد الأول وأتمه فتذكر فقام، فهل يسجد للسهو أو لا؟

فأجاب: إن أتى بالصلاة على الآل في التشهد الأول بنية أنه

ذكر التشهد الآخر سجد للسهو وإلا فلا، وهذا هو الذي اعتمده العلامة ابن حجر في التحفة وغيرها من كتبه، وحمل عليه كلام شيخ الإسلام في شرح منهجه وغيره المقتضي أنه يسجد مطلقاً، وأخذ بهذا الإطلاق الحلبي في حواشي المنهج وزيّفه الجمل في حواشيه عليه، واعتمد العلامة الشمس الرملي في النهاية تبعاً لوالده أنه لا يسجد بالصلاة على الآل في التشهد الأول مطلقاً.

وقول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «فتذكر فقام. . . إلى آخره» صريح في أن في صورة السؤال لم ينو عند الإتيان بالصلاة على الآل شيئاً، فحينئذ لا سجود للسهو فيها باتفاق ابن حجر والرملي وتقدم في جواب السؤال قبل سجود السهو فيها باتفاق ابن حجر والرملي، وتقدم في جواب السؤال قبل هذا أن سجود السهو سنة لا واجب أصالة، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

في رجل وسوس في صلاته صلى ثلاثاً أو أربعاً أو خمساً، فماذا يجب عليه:

سُئل في رجل وسوس في التشهد الأخير في أنه صلى ثلاث ركعات أو أربع ركعات دخل عليه الشك، فهل عليه أن يأتي بركعة؟ وإذا وسوس في أنه صلى خمس ركعات أو أربع ركعات وتحير في أمره. فماذا يجب عليه؟

فأجاب: إذا شك في الصلاة الرباعية في أنه هل صلى ثلاث

ركعات أو أربع ركعات يأخذ باليقين وهو الأقل، فيأتي بركعة أخرى سواء وقع الشك منه في التشهد الأخير أو قبله، ويسجد للسهو آخر صلاته قبل السلام لاحتمال الزيادة.

وعبارة مختصر بافضل مع شرحه للعلامة ابن حجر: (فلو شك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً لزمه أن يبني على الأقل، وإن أخبره كثيرون بأنه صلى أربعاً؛ إذ لا يجوز له الرجوع إلى قول غيره في النقص ولا في الزيادة، لبطلان الصلاة بكل منهما) انتهى. وفي حواشي الكردي عليه: (قوله: «وإن أخبره كثيرون» أي ما لم يبلغوا عدد التواتر) والحاصل، أنه متى بقي عنده تردد مع الإخبار لزمه البناء على الأقل، ومتى لم يبق ذلك لم يجز له البناء عليه، على أنه في الحقيقة لم يعمل بخبر وإنما عمل بما حصل عنده من اليقين، وإن كان سببه الخبر. ومثل ذلك ما إذا صلى في جماعة بلغوا عدد التواتر، فيكتفي بفعلهم كما في الإيعاب والتحفة والخطيب في المغني والإقناع.

وقال الزيادي في شرح المحرر: (قرره شيخنا البلقيني في درسه، وكان شيخنا الرملي يقرره أيضاً في درسه، ثم أخبر أنه وجد بخط والده أن الفعل ليس كالقول، لأن الفعل لا يدل بوضعه بخلاف القول والمعتمد الأول) انتهى. وقال ابن قاسم العبادي في شرح مختصر أبي شجاع: (فهل يتعين على المأموم مفارقة الإمام؟ أو يجوز له انتظاره قائماً فلعله يتذكر أو يشك فيقوم؟ فيه نظر فلعل الأقرب الثاني) انتهى.

قوله: «في النقص» محله حيث لم يورثه الإخبار تردد وإلا أخذ بقوله. وعبر في الإيعاب بقوله: (متى أورثه الأخبار أدنى تردد، لزمه الأخذ به وإلا فلا. قال: ولا أثر للإخبار بعد السلام مطلقاً، نعم إن أورث عنده شكاً اتجه ندب الإعادة كما بحثه الزركشي. . . إلخ) انتهى. وفي البغية نقلاً عن الإيعاب ما نصه: (والظاهر أنه لو تشهد إمامه في رابعة ظنها هو أي المأموم ثالثة، ووافقه أي الإمام جميع أهل المسجد وكثروا بحيث لا تجوز العادة اتفاقهم على السهو أنه يرجع إليهم، فيتشهد أي المأموم المذكور ويسلم معهم ولا أثر لشكه؛ لأنه حينئذ وسوسة) انتهى.

وقول السائل: «وإذا وسوس في أنه صلى خمس ركعات أو أربع ركعات. . . إلى آخره» الظاهر أن الصورة أنه في الرباعية، فجوابه: أنه إذا شك هل صلى أربع ركعات أو خمس ركعات لا يجب عليه شيء، بل يسلم ولا يسجد للسهو لأن الأصل عدم فعل ركعة خامسة، فلا ينظر هنا لاحتمال الزيادة لمعارضة الأصل المذكور له فيضعف.

وقولهم: لو شك في ارتكاب منهي عنه يجبر بالسجود لا يسجد، لأن الأصل عدم ارتكابه، كالصريح فيما قررته، وهذا بخلاف ما لو تيقن آخر صلاته زيادة ركعة، فإنه يسجد للسهو كما في البغية، وهو ظاهر وإن لم يقره لأحد.

تنبيـه:

إنما تعرضنا لحكم الشك وإن كان السؤال مصدراً بالاستفهام

عن حكم الوسوسة، لأن قول السائل: «دخل عليه الشك» صريح في أن مراده بالوسوسة إنما هو الشك لا الوسوسة الحقيقية، التي هي عبارة عن خطرات النفس مجردة عن الاستناد إلى شيء وهي لا يترتب عليها حكم بخلاف الشك.

قال الفقيه العلامة عبد الله بن الحسين الحضرمي في فتاويه: (الفرق بين الشك والوسوسة أن الشك هو التردد في الوقوع وعدمه، وهو اعتقاد أن يتقاوم تساويهما لا مزية لأحدهما عن الآخر، والوسوسة هي حديث النفس والشيطان لا تنبني على أصل، بخلاف الشك فينبني عليه: كأخبار من لا يقبل وتأخير الصلاة تأخيراً مفرطاً، وكثياب من عادته مباشرة النجاسة، وكالصلاة خلف من عادته التساهل، فالاحتياط مطلوب، فإن لم يكن شيء من ذلك فهي الوسوسة التي هي من البدع كأن يتوهم النجاسة، فالاحتياط حينئذ ترك الاحتياط) انتهى.

قال الشيخ على الخواص: (لو كان في الوسوسة خير لما كتمها رسول الله ﷺ عن أصحابه وهم أفضل الخلق، فما كان فيهم موسوس قط، ولو أدرك رسول الله ﷺ هؤلاء الموسوسين لمقتهم، ولو أدركهم ابن الخطاب عمر ـ رضي الله عنه ـ لضربهم، ولو أدركهم غيره من الصحابة لبدّعهم) انتهى، والله أعلم.

في سجود التلاوة وبيان أركانها:

سُئل ـ رفع الله شأنه في الدارين ـ في سجدة التلاوة كم تكبيرة

لها؟ وهل تجب فيها النية؟ وهل يسن رفع اليدين عند تكبيرة تحرمها أو لا؟ أوضحوا أثابكم الله تعالى.

فأجاب: سجود التلاوة له أركان وشروط وسنن، أما أركانه إذا سجد خارج الصلاة فأربعة:

الأول: النية فينوي بقلبه سجود تلاوة، قال في التحفة: وإن لم يعين آيتها. وعبارة القليوبي في حواشي المحلي: (ولا تجب ملاحظة الآية ولا عينها) انتهت، فلو نوى السجود وأطلق أي لم يضفه إلى التلاوة لم يصح كما في الشبراملسي على النهاية وابن قاسم على الغرر، فعلم أنه لا يجب نية السجود؛ لخصوص الآية بأن ينوي السجود لتلاوة الآية المخصوصة، خلافاً للعلقمي كما نقله عنه تلميذه الشوبري في حواشي المنهج، وعبارة فتح الجواد: (وبحث بعضهم اشتراط تعيين السورة أخذاً من اشتراط تعيين سنة الظهر القبلية مثلاً وليس بسديد لبون ما بينهما؛ إذ التعيين إنما اشترط ثم لتعدد المسبب وهو السنة مع اختلافه وقتاً وحكماً فوجب تعيين بعض أفراده عن بعض وما هنا على العكس من ذلك؛ إذ المتعدد هو السبب وهو الآيات، وأما المسبب وهو السجود فهو واحد لا اختلاف فيه فلا فائدة للتعيين؛ إذ لا يترتب على عدمه انبهام في العبادة المفعولة، والنية إنما شرعت لتعيين العبادة المفعولة عما يشاركها لا لتعيين سببها) انتهت.

والثاني: تكبيرة الإحرام مقرنة بالنية كما في الفتح قال فيه: (وفي التحفة والنهاية: ولا يسن له أن يقوم ليكبر من قيام لعدم

ثبوت شيء فيه) انتهى. خلافاً للرافعي فإنه استحب القيام ليحوز فضيلته منه، وصحح النووي استحباب تركه كما في عميرة على المحلي، وتبع صاحب الأنوار الرافعي حيث قال: (ويستحب أن يقوم القاعد وينوي قائماً، ثم يكبر ويهوي إلى السجود، وقيل: لا يستحب القيام) انتهى. ومقتضى صنيع عميرة[1] في نقله عن تصحيح النووي أن ترك القيام مستحب، وقضية ما مر عن التحفة وغيرها أن فعله وتركه سواء فيكون مباحاً، ويمكن أن يكون المراد بعدم سن القيام فيه استحباب تركه، فلا مخالفة بين الكلامين، وقد يؤمي إلى هذا الحمل تعبير الإيعاب بقوله: (بل المختار تركه أي القيام).

والثالث: السجود مرة واحدة بكيفيته في سجود الصلاة، فلا يجوز ضم أخرى إليها كما في الفتح.

والرابع: السلام بعد جلوسه أو اضطجاعه كما في التحفة والنهاية، خلافاً لظاهر شرح المنهج وغيره من تعين الجلوس له، وعبارة التحفة: (وقضية كلام بعضهم أن الجلوس للسلام ركن، وهو بعيد لأنه لا يجب، لتشهد النافلة وسلامها، بل يجوز مع

(١) قوله: «مقتضى صنيع عميرة. . . إلخ» ثم رأيت الشمس الرملي في النهاية قال في صفة الصلاة: (لا يقال القراءة أي للسورة في الأخيرتين، يستحب تركها بل لا يستحب فعلها. اهـ. قال الشبراملسي في حواشيها، أي؛ وفرق بين قولهم: يسن أن لا يفعل كذا فالأول صادق لكون الفعل مباحاً والثاني محتمل لكونه مكروهاً أو خلاف الأول) اهـ. المؤلف.

الاضطجاع فهذه أولى، نعم هو أي الجلوس سنة) انتهت. فلا يكفي غير الجلوس والاضطجاع لسلامه.

وأما شروطه: فالطهارة من الحدث والنجاسة غير المعفو عنه في الثوب والبدن والمكان، وسترة العورة، واستقبال القبلة، وترك مفسدات الصلاة كأكل وكلام وفعل مبطل وغيرها من شروط الصلاة كما في الأنوار وغيرها، ودخول وقته وهو في الفراغ من قراءة آيته كلها، فلا يجوز قبل تمامها ولو بحرف كما في الأسنى وغيره، والأصح كما في التحفة وغيرها أن تمامها أي آية السجدة في النحل: ﴿يُؤْمَرُونَ﴾ [النحل: ٥٠]، وقيل: ﴿يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [النحل: ٤٩]، وفي النمل: ﴿ٱلْعَظِيمِ﴾ [النمل: ٢٦]، وقيل: ﴿تُعْلِنُونَ﴾ [النمل: ٢٥]، وانتصر له الأذرعي ورد قول المجموع أنه باطل، وفي فصلت: ﴿يَسْـَٔمُونَ﴾ [فصلت: ٣٨]، وقيل: ﴿تَعْبُدُونَ﴾ [فصلت: ٣٧]، وفي الانشقاق: ﴿يَسْجُدُونَ﴾ [الانشقاق: ٢١] وقيل: آخرها.

وسبب الاختلاف في ذلك النظر إلى تمام آية السجود فقط، أو إلى ما يتبعها من الثناء على المطيع وذم غيره. قال الزركشي: والبقية لا خلاف فيها كما في الفتح وغيره، وفي الشبراملسي على النهاية: (والأولى له في الانشقاق تأخير السجود إلى آخرها خروجاً من الخلاف) انتهى. ونحوه في الحلبي على المنهج وعدم طول فصل عرفاً بين آخر الآية والسجود كما في التحفة، بأن لا يزيد على زمن يسع فعل ركعتين من الوسط المعتدل كما في الشبراملسي على النهاية.

وأما سننه: رفع يديه حذو منكبيه مع التحريم كما في الأنوار والأسنى دون الهوي، والتكبير عند هويه وعند رفع رأسه من السجود، والاستتار بثوبين، والتلفظ بالنية، وتسليمة ثانية، وأن ينوي الخروج منها، والحاضرين بالتسليم، والافتراش قبلها، والتورك بعدها، ووضع أنفه وكلتا يديه ورجليه وركبتيه، ولا يكف شعراً ولا ثوباً، وغير ذلك أفاده في الفتح ونحوه في الحواشي المدنية، وعبارة التحفة: (ويسن ويكره فيها أي في سجدة التلاوة كل ما يسن ويكره في غيرها أي من النوافل مما يتصور ومجيئه هنا كما هو ظاهر) انتهت. وعلم مما تقرر أن لسجود التلاوة ثلاث تكبيرات: إحداها ركن وهي تكبيرة الإحرام، والأخريان مندوبتان وهما تكبيرة الهوي للسجود وتكبيرة الرفع منه، وأن النية ركن، وأن رفع اليدين مع التحرم سنة، هذا كله إذا سجد خارج الصلاة. وأما في الصلاة فيندب أن يكبر للهوي إليه وللرفع منه، ولا يسن رفع اليدين ولا يجلس ندباً بعده للاستراحة، بل يكره تنزيهاً ولا تبطل به صلاته كما في المغني.

واختُلِفَ في النية فالذي اعتمده العلامة ابن حجر في التحفة والفتح تبعاً لشيخ الإسلام زكريا عدم الوجوب، وعبارة التحفة: (ولا يجب لها أي لسجدة التلاوة في الصلاة نية، كما حكى ابن الرفعة الاتفاق عليه ومر توجيهه في سجود السهو) انتهت، ونحوه في شرح المنهج، وعليه جرى العلامة الخطيب حيث قال: لا تجب لها نية مطلقاً، لشمول نية الصلاة لها بواسطة شمولها

للقراءة، واعتمد العلامة الرملي تبعاً لوالده وجوب النية، واعتمده الزيادي والقليوبي، والخلاف في غير المأموم، وأما المأموم فلا تجب عليه النية اتفاقاً كما أفاده ابن قاسم؛ لأن وجوب المتابعة يغني عنها ثم إن النية بالقلب.

قال القليوبي: فإن تلفظ بها بطلت صلاته، كما لو كبر بقصد الإحرام ويندب الإتيان بذكر سجود التلاوة سواء سجد خارج الصلاة أو فيها، وهو: سجد وجهي للذي خلقه وصوره وشق سمعه وبصره بحوله وقوته فتبارك الله أحسن الخالقين اللهم اكتب لي بها عندك أجراً واجعلها لي عندك ذخراً وضع عني بها وزراً وتقبلها مني كما تقبلتها من عبدك داود. قال في الأسنى: ويندب كما في المجموع عن الشافعي أن يقول: سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا. قال في الأصل أي الروضة: ولو قال ما يقوله في سجود صلاته جاز أي كفى. قال المتولي وغيره: (ويسن أن يدعو بعد التسبيح) انتهى. قال في التحفة والنهاية: (والدعاء فيها بمناسب سياق آيتها حسن) انتهى، فيقول كما في الأسنى وغيره في سجدة الإسراء: اللهم اجعلني من الباكين إليك والخاشعين لك، وفي سجدة ألم السجدة: اللهم اجعلني من الساجدين لوجهك، المسبحين بحمدك، وأعوذ بك من أن أكون من المستكبرين عن أمرك وعلى أوليائك. انتهى.

وعلم مما تقرر، أن لسجود التلاوة في الصلاة تكبيرتين فقط مندوبتين، وهما تكبيرة الهوي للسجود وتكبيرة الرفع منه، وأن في

النية هنا قولين متكافئين وأنه لا يسن رفع اليدين عند الهوي مطلقاً، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

في فوات سجود التلاوة بطول الفصل:

سُئل ـ أدام الله فضله ـ في سجود التلاوة، هل يفوت بطول الفصل أو لا؟ فإن قلتم: نعم فما ضابطه؟ وهل يفوت أيضاً بالإعراض عنه، وإن لم يطل الفصل أو لا؟ بينوا أثابكم الله تعالى.

فأجاب: يفوت سجود التلاوة بطول الفصل كما صرحوا به، ففي التحفة عطفاً على ما يشترط فيه ما نصه: (وأن لا يطول فصل عرفاً بين آخر الآية والسجود) انتهى. ومثله في شرح المنهج وغيره قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (بأن لا يزيد أي الفصل على قدر ركعتين من الوسط المعتدل) انتهى. فإن طال الفصل فات فلا يسجد.

قال في التحفة: (وإن عذر بالتأخير لأنها أي السجدة من توابع القراءة، مع أنه لا مدخل للقضاء فيها لأنها لسبب عارض كالكسوف فإن لم يطل أي الفصل أتى بها وإن كان محدثاً بأن تطهر عن قرب) انتهى. ولا يفوت بالإعراض عنه إلا إن طال الفصل كما في عميرة على المحلي والحلبي على المنهج حيث

قال: (ولو أعرض عنها ثم عنّ له فعلها مع عدم طول الفصل، كان له أن يسجد) انتهى.

ونقله أيضاً ابن قاسم عن الرملي خلافاً للزيادي، وعبارة القليوبي على المحلي: (وسكت عن فواتها أي سجدة التلاوة بالإعراض مع قصر الفصل والذي نقله العلامة ابن قاسم عن شيخنا الرملي عدم الفوات فله العود، والذي قاله شيخنا أي الزيادي: إنها تفوت به كما في التحية) انتهت.

فائدة: قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (فإن لم يتمكن أي مريد سجدة التلاوة من التطهر أي لها أو من فعلها لشغل، قال أربع مرات: سبحان الله والحمدلله ولا إله إلا الله والله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، قياساً على ما قاله بعضهم من سن ذلك لمن لم يتمكن من تحية المسجد؛ لحدث أو شغل، وينبغي أن يقال مثل ذلك في سجدة الشكر أيضاً) انتهى.

وعبارة القليوبي في حواشي المحلي: (يقوم مقام السجود للتلاوة والشكر ما يقوم مقام التحية لمن لم يرد فعلها، ولو متطهراً وهو سبحان الله والحمد لله... إلى آخره) والله أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

حكم الدعاء في سجود التلاوة:

سُئل ـ أدام الله مجده ـ في الدعاء في سجدة التلاوة، هل هو

سنة أو لا؟ وهل ذكر ذلك أحد من العلماء تصريحاً أو لا؟ بينوا أثابكم الله تعالى.

فأجاب: الدعاء في سجود التلاوة سنة، فقد قال في الأسنى: (ويندب كما في المجموع عن الشافعي أن يقول أي في سجود التلاوة أي بعد الإتيان بالذكر المندوب فيه: سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا) انتهى. ثم قال: (قال المتولي وغيره: ويسن أن يدعو بعد التسبيح أي المذكور آنفاً) انتهى. قال في شوارق الأنوار: (بما يريد من أمر الدنيا والآخرة) انتهى. وقال في التحفة والنهاية: (والدعاء فيها أي في سجدة التلاوة بمناسب سياق آيتها حسن) انتهى. فيقول في سجدة الإسراء كما في الأسنى وغيره: (اللهم اجعلني من الباكين إليك والخاشعين لك في سجدة ﴿الٓمٓ﴾ السجدة، اللهم اجعلني من الساجدين لوجهك المسبحين بحمدك، وأعوذ بك أن أكون من المستكبرين عن أمرك وعلى أوليائك) انتهى. وعلم من ذلك أنه يندب الدعاء فيها بالعموم وبمناسب سياق آيتها، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب صلاة النفل

ورد هذا السؤال مـن جزيرة القسم:

هل للمسجد على ساحل البحر تحية أو لا:

سُئل عن المساجد المبنية في سواحل البحار، هل لها تحية أو لا؟

فأجاب ـ والله الموفق للصواب ـ: قال الإمام النووي في متن المنهاج: (وهو أي الحريم ما تمسّ الحاجة إليه لتمام الانتفاع) انتهى. قال ابن حجر والرملي في شرحيهما عليه: (وإن حصل أصله أي الانتفاع بدونه أي بدون ما تمسّ الحاجة إليه) انتهى.

ومن هذا يعلم أن حريم البحر هو ما تدعو إليه الحاجة للمرور فيه عند ركوب البحر أو نزوله أو لوضع الأحمال أو لنشر نحو الصحناة وتشميسه ونحو ذلك، وإن تباعد عنه الماء كما صرحوا به، وإذا تقرر ذلك فنقول: إن كانت تلك المساجد واقعة في حد حريم البحر، فليس لها تحية لعدم ثبوت حكم المسجدية لها لانتفاء شرطها وهو كونه في موات أو ملكه كما صرحوا به. قالا في التحفة والنهاية: (وحريم النهر كالنيل ما تمس حاجة الناس إليه؛ لتمام الانتفاع بالنهر، وما يحتاج لإلقاء ما يخرج منه فيه لو أريد حفره أو تنظيفه، فلا يحل البناء فيه ولو لمسجد، ويهدم

ما بني فيه كما نقل عليه إجماع المذاهب الأربعة. قال بعضهم: ولا يغير هذا الحكم وإن تباعد عنه الماء بحيث لم يصر من حريمه أي لاحتمال عوده إليه، ويؤخذ منه أن ما صار حريماً لا يزول وصفه بزوال متبوعه وهو محتمل) انتهى.

وفي القليوبي عن الجلال المحلي: (حريم النهر كالنيل ما تمس الحاجة في الانتفاع به لإلقاء الأمتعة، وما يخرج منه عند حفره أو تنظيفه فيهدم ما بني فيه ولو مسجداً كما عليه الأئمة الأربعة، وإن بعد عن النهر جداً بحيث لا يصير محتاجاً إليه فيه أي لاحتمال العود إليه، وكذا في القرية وغيرها، ويجب على الإمام منع من يتعاطى بناء أو نحوه بجانب النيل أو الخليج أو غيره كموارد الماء، ومصلى الأعياد في الصحراء أو نحوها) انتهى.

وقد علم من تصريحهم بعدم جواز بناء المسجد في حريم النهر ووجوب هدمه، أنه لا تحية للمساجد الواقعة في سواحل البحار حيث كانت في حد حريمها؛ لانتفاء شرط المسجدية وهو كما تقدم كونه في موات أو في ملكه. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (ومع وجوب هدمه لا تحرم الصلاة فيه؛ لأن غاية الأمر أنها صلاة في حريم النهر وهي جائزة بتقدير عدم البناء فمع وجوده كذلك، ومعلوم أن وقف البناء غير صحيح لاستحقاقه الإزالة) انتهى.

قال البجيرمي: (ومن ثم أي ومن أجل عدم صحة وقف البناء، لا يصح الاعتكاف فيه ولا تحية المسجد؛ لانتفاء المسجدية

المشترطة فيهما لبطلان الوقف كما علمت، وإنما صحت فيه الجمعة لعدم اشتراط المسجدية في صحتها) انتهى.

وإن قلتَ: مقتضى ما صرحوا به في التحفة والنهاية والأسنى وغيرها من أن ما أرضه محتكرة إن بني فيه مسطبة أو بلطة، ووقف ذلك مسجداً يصح فيه الاعتكاف أي والتحية أن المساجد الواقعة في سواحل البحار إذا بني فيها مساطب أو بلطت، لها التحية فَلِمَ أطلقت أن المساجد الواقعة في سواحل البحار ليس لها تحية من غير تفصيل؟

قلت: ذلك التفصيل لا يأتي في المساجد المبنية في سواحل البحار؛ لأنها وضعت بغير حق، فهي مستحقة الإزالة، فلا يثبت لها حكم المسجدية وإن بلطت أو بني فيها مساطب بخلاف ما بني في أرض محتكرة، فبينها وبين ذاك فرق، وها أنا أنقل لك شيئاً من عباراتهم المصرحة بذلك لتعلم صحة ما ذكرته. قال الشمس الرملي في النهاية في شرح قول المنهاج: وتحية المسجد أي ومن القسم الذي لا يسن جماعة من النفل تحية المسجد، ما نصه: (وخرج بالمسجد الرباط، ومصلى العيد، وما بني في أرض مستأجرة على صورة المسجد، وأذن بانيه في الصلاة فيه) انتهى.

قال العلامة الشبراملسي في حواشيها: (ومثلها أي الأرض المستأجرة المحتكرة، والأرض التي لا تجوز عمارتها كالتي بحريم الأنهار ومحل ذلك في الأرض. أما ما فيها من البناء ومنه

البلاط ونحوه؛ فيصح وقفه مسجداً حيث استحق إثباته فيها، كأن استأجرها لمنافع تشمل البناء ونحوه، وتصح التحية فيه) انتهى.

وذكر نحوه في كتاب الاعتكاف منها وقول الشبراملسي: «كالتي بحريم الأنهار» أدخل بكاف التشبيه المساجد التي بسواحل البحار كمسألتنا؛ إذ لا فرق بين الأنهار والبحار بجامع أن كلاً منهما محل انتفاع لعامة المسلمين، وممنوع من التصرف فيه بإحياء أو غيره.

ففي البجيرمي نقلاً عن الأجهوري بعدما نقل عن النهاية للشمس الرملي أن الاستفاضة كافية في تحقيق المسجدية ما لم يعلم أصله كالمساجد المحدثة بمعنى ما نصه: (ومن ذلك المساجد المحدثة بساحل بحر بولاق ومصر القديمة، فإن وقفها غير صحيح لكونها في حريم البحر) انتهى.

وعبارة القليوبي في حواشي المحلي عند قول المنهاج: وتحية المسجد وخرج به أي المسجد الرباط والمدرسة ومصلى العيد وما في حريم النهر وما أرضه محتكرة أو مستأجرة: (نعم إن بني في هذين دكة مثلاً ووقفها مسجداً فلها حكم المسجد ما لم يكن فيه مخالفة لشرط الواقف وإلا فلا يصح وقفه) انتهت. وذكر في كتاب الاعتكاف ونحوه فتأمل كلام الشبراملسي حيث قيد صحة وقف البناء الذي جعل منه البلاط باستحقاقه الإثبات، وكلام القليوبي حيث خصص الاستدراك الذي ذكره بما تكون أرضه محتكرة أو مستأجرة دون ما بني في حريم النهر، تجده صريحاً

فيما ذكرته من الفرق بين ما في حريم البحر وما أرضه محتكرة، فما بني في حريم البحر حكمه حكم ما بني في الأرض المغصوبة، فكما لا يصح وقف ما بني في الأرض المغصوبة، لا يصح وقف ما بني في حريم البحر.

قال في النهاية في شرح قول المنهاج: ولو وقف بناء أو غرساً في أرض مستأجرة لهما، فالأصح جوازه، ما نصه: (وخرج بنحو المستأجرة أي المستعارة المغصوبة، فلا يصح وقف ما فيها لعدم دوامه مع بقاء عينه، وهذا مستحق الإزالة كما أفتى بذلك الوالد رحمه الله لا يقال غاية أمره أن يكون مقلوعاً وهو يصح وقفه؛ لأنا نقول وقفه في أرض مغصوبة ملاحظ فيه كونه غراساً قائماً بخلاف المقلوع فغير ملاحظ فيه ذلك، وإنما هو وقف منقول) انتهى، ونحوه في المغني والمنهج. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (قوله: «وهذا مستحق الإزالة ومنه» أي ومن مستحق الإزالة الذي لا يصح وقفه ما لو بني في حريم النهر بناء ووقفه مسجداً، فإنه باطل لأنه مستحق الزوال) انتهى.

وقال العلامة القليوبي في حواشي المحلي: (ويصح وقف نحو بناء في أرض معارة بخلاف المغصوبة، ومنها أي ومن المغصوبة سواحل الأنهار فلا يصح وقف ما فيها) انتهى. وقال في موضع آخر: (إنه يصح وقف المنقولات في الأرض المغصوبة، خلافاً للسبكي وابن الرفعة كالخزائن الموضوعة في المساجد ولو بغير حق، لإمكان الانتفاع خارج الأرض المذكورة وبذلك فارقت

البناء ونحوه) انتهى. وقال في الاعتكاف: (وليس منه أي المسجد، ما أرضه مملوكة أي غير موقوفة أو محتكرة، نعم، إن بني فيها دكة ووقفت مسجداً صح أي الاعتكاف فيها، ولا يصح فيما بني في حريم النهر) انتهى.

تأمل هذه النصوص التي سقناها، ستجدها صريحة فيما قلناه من الفرق بين ما بني فيما أرضه محتكره وبين ما بني في حريم البحر، وإن قلت حيث كانت المساجد الواقعة في سواحل البحار من قبيل ما بني في الأرض المغصوبة، فينبغي أن يصح وقفها، فتكون لها التحية بناء على ما قد مال إليه الشيخ ابن حجر في التحفة، حيث قال في شرح قول المنهاج: ولو وقف بناء أو غراساً في أرض مستأجرة، أي أجارة صحيحة أو فاسدة أو مستعارة مثلاً لهما أي للبناء والغراس فالأصح جوازه، ما نصه: (لأنه مملوك ينتفع به مع بقاء عينه وإن كان معرضاً للقلع باختيار مالك الأرض المؤجر أو المعير؛ لأنه بعده أي القلع وقف بحاله، أي على ما يأتي، أي من أن الوجهَ ما اختاره السبكي والأسنوي من بقاء وقفه، وخرج بنحو المستأجرة المغصوبة فلا يصح وقف ما فيها، أي لأنه لما لم يوضع بحق كان في حكم غير منتفع به، هذا غاية ما يوجه ذلك، ومع ذلك أي التوجيه ففيه نظر واضح؛ لتوجه الوقف إلى عين الموضوع، والشروط السابقة موجودة فيها أي وهي كونه مملوكاً ينتفع به مع بقاء عينه، واستحقاق القلع حالاً أمر خارج على أنه أي استحقاق القلع موجود في المستأجر

فاسداً والمستعار وقولهم: وإن كان معرضاً... إلى آخره، يؤيد صحة وقف هذا، أي ما بني في أرض مغصوبة كما هو واضح) انتهى كلام التحفة بحذف.

فإنه ـ كما ترى ـ بعدما نقل أن ما بني في أرض مغصوبة لا يصح وقفه، قال: فيه نظر واضح أي فيصح وقفه، ثم أيد صحته بقولهم السابق: وإن كان معرضاً للقلع... إلى آخره، ومقتضى هذا أن تلك المساجد الواقعة في حريم البحر إن بني فيها مسطبة أو بلطت، فلها التحية، وإن كانت من قبيل ما بني في المغصوبة لما ذكره في التحفة.

قلت: يفرق بين المساجد المبنية في سواحل البحار وبين ما بني في المغصوبة بأن هذه لا يمكن بقاؤها ودوامها برضا أو إجارة؛ لأن الحق فيها لعامة المسلمين، بخلاف ما بني في المغصوبة.

ألا ترى أن الشيخ ابن حجر في التحفة مع أنه نظّر في قول من قال: بعدم صحة وقف ما بني في الأرض المغصوبة، وأيد صحته بقولهم: وإن كان معرضاً للقلع... إلخ، قال: (وقياس ما ذكر في المغصوب، بطلان وقف بيوت منى بناء على الأصح من حرمة البناء فيها، ووجوب قلعه حالاً، قال: بل الذي يظهر أنه لا يأتي فيها ما ذكر في المغصوب من النظر؛ لوضوح الفرق بينهما بإمكان بقاء دوام المغصوب برضا أو أجرة، بخلاف تلك أي بيوت منى، فإنه لا يتصور بقاؤها فكانت منافاتها لمقصود الوقف من الدوام

أشد، فتأمله. انتهى. نعم، قد يعكر على ما ذكروه من عدم جواز بناء المسجد في حريم النهر ما ذكره في التحفة في فصل التزاحم على الحقوق المشتركة من أن المسجد يشبه البئر، ومن ثم صرحوا بجواز بنائه أي المسجد فيه أي الطريق، حيث لا يضر المار وإن لم يأذن فيه الإمام، كحفر البئر فيه للمسلمين.

قال الأذرعي: وقضيته أي تصريحهم المذكور، أن البقعة تصير مسجداً وهو بعيد؛ لأنه شرطه أي المسجد كونه في موات أو ملكه أي ملك من يبنيه، فالمراد بالمسجد مكان الصلاة لا غير، ومنه أي ومن تصريحهم المذكور يؤخذ أنه لو جعل الدكة للصلاة مثلاً ولا ضرر بوجه جازت) انتهى كلام التحفة.

وقد صرحوا كما ترى بجواز بناء المسجد في الطريق حيث لا يضر المار، قياساً على جواز حفر البئر فيه للمسلمين، وهذا يقتضي جواز بناء المسجد في حريم البحر عند اتساع الساحل؛ لعدم الضرر مع كونه لمصلحة المسلمين، وحيث جاز، فإذا بلطه أو بنى فيه مسطبة ووقفه مسجداً، صح فله التحية وإن لم يملك البقعة، وإن قيل بمنع بناء المسجد فيه كما هو صريح كلام التحفة والنهاية المتقدم، فيقال أي فرق بين حريم البحر وبين الطريق، حيث جوزتم بناء المسجد في الثاني ومنعتم في الأول، وحكمتم بوجوب هدمه كما تقدم، مع أنهم سووا بين الحريم وبين الطريق، حيث قالوا في باب إحياء الموات: (لا يملك الحريم، ولا ما يتعلق به حق المسلمين كالطريق والمواضع التي تصلى فيها صلاة العيد

وموارد الماء) انتهى فتأمله إن كنت من أهله، فإنه في غاية الإشكال.

ويعكر على ما ذكروه أيضاً ما نقله الشيخ ابن حجر في فتاويه عن القمولي وأقره من أنه: (لو أراد بناء مسجد في أرض موقوفة للسكنى، وقلنا لا يجوز البناء فيها وهو المرجح، فالحيلة أن تبنى العرصة بالآجر والنورة، فيصير مسجداً إذا وقفه قياساً على وقف العلو دون السفل) انتهى.

ونقله الشهاب الرملي أيضاً في حواشي الأسنى حيث قال: (ولو بنى مسجداً في أرض موقوفة للسكنى لم يجز، فالحيلة فيه أن يبني العرصة بالآجر والنورة، فيصير مسجداً إذا وقفه قياساً على وقف العلو دون السفل، ذكره القمولي والأسنوي وهو الراجح) انتهى.

فيشكل عليه ما تقرر فيما بني في حريم البحر من أنه لا يصح وقفه وإن بلّطه أو بنى فيه مسطبة، إلا أن يفرق بأن البناء هنا يفوت المقصود الذي هو انتفاع الناس بالساحل بكل وجه تدعو إليه الحاجة، بخلاف بناء العرصة بنحو الآجر في الأرض الموقوفة للسكنى، فإنه لا يفوت مقصود الواقف الذي هو السكنى، فإنه ممكن مع فرش العرصة بنحو الآجر، فليتأمل، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

فيمن قال: أصلي الضحى أداء مع سنة الأوابين:

سُئل فيمن قال: أصلي الضحى أداء مع سنة الأوابين، أو

التهجد قضاء، أو أصلي الوتر مع التهجد أداء بعد النوم، هل يجوز ذلك أو لا؟ وهل يستنبط جوازه من قولهم القضاء يحكي الأداء أو لا؟ وهل الأولى أن يقول في نيته: أصلي الوتر مع التهجد أداء بعد فعل العشاء والنوم بعده، قياساً على التحية حيث قالوا: بالحصول بدون التصريح بنيتها، وأما التصريح بها فهو أولى أو لا ينفع ولا يضر؛ لأن الصلاة بعد صلاة العشاء وبعد النوم هي عين التهجد نويت أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الذي يتجه أنه لا يجوز أن يجمع في نيته بين صلاة الضحى أداء، وصلاة الأوابين قضاء؛ لوجوه:

أحدها: إن صلاة الأوابين حالة القضاء تكون مقصودة بالذات كصلاة الضحى مطلقاً، ومن قواعد مذهبنا أنه لا يجوز الجمع بين صلاتين كل منهما مقصودة في ذاتها ولو نافلتين، بخلاف حالة الأداء فإن الغرض منها إحياء ما بين العشائين المطلوب شرعاً على وجه التأكيد، وذلك الغرض يحصل بأي صلاة كانت كقضاء ونفل مطلق، ومن ثم تندرج في غيرها كما جرى عليه جمهور المتأخرين من أئمتنا على ما يأتي.

وثانيها: لزوم عدم النظير؛ إذ ليست لنا صلاة توصف بصفتي الأداء والقضاء معاً، وقد أفتى الشهاب الرملي بامتناع جمع سنة الظهر مع سنة العصر في وقت العصر بإحرام واحد، وعلله بقوله: إذ يلزم أن تكون صلاة بعضها أداء وبعضها قضاء ولا نظير لذلك. انتهى. ونقل العلامة ابن حجر في التحفة عن بحث بعضهم امتناع

الجمع في العيدين؛ لأن الصلاة يصير نصفها قضاء ونصفها أداء، ولا نظير له. انتهى.

وثالثها: أنا حيث قلنا باندراج صلاة الأوابين مثلاً في غيرها، فمعناه أن المقصود منها الذي هو إحياء ما بين العشائين مثلاً يحصل بذلك، لا أن المطلوب الذي هو نفس الصلاة يحصل بذلك، وإن كان يثاب إذا نواها مع ذلك الغير، فحديث: «**إِنَّما الأعمالُ بالنِّيَّاتِ**»[1] أو مطلقاً على الخلاف الآتي، ولهذا قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (وأشار أي الرملي بقوله: لحصول المقصود إلا أن المطلوب نفسه لم يحصل، فلا يقال صلى تحية المسجد مثلاً، وإنما يقال صلى صلاة حصل بها المقصود من تحية المسجد، أي الذي هو شغل البقعة بالصلاة) انتهى.

ففي ما نحن بصدده يقال: صلى صلاة حصل بها المقصود من صلاة الأوابين وهو إحياء ما بين العشائين، ولا يقال: إنه صلى صلاة الأوابين، فحينئذ لا موقع للتعرض لنية أدائها ـ أعني صلاة الأوابين ـ حتى فيما إذا نواها مع غيرها كفائتة قضاها بين العشائين، على أن الفائت من النفل حيث قيل بتداركه اختلف العلماء فيه، هل هو قضاء أو أداء نفل مطلق فعل جبراً له؟ كما أشار إليه حجة الإسلام الغزالي في الإحياء، وعبارته أثناء كلام: (ومن أضعف الأسباب قضاء النوافل، إذ اختلف العلماء في أن

(١) رواه البخاري ومسلم وغيرهما.

النوافل هل تقضى أي أو لا؟ وإذا فعل مثل ما فاته هل يكون قضاء أي أو أداء؟) انتهت.

قوله: «هل تقضى؟» عبارة الإمام محيي الدين النووي في الروضة النافلة قسمان: **أحدهما**: غير مؤقت، وإنما يفعل لسبب عارض، كصلاة الكسوفين والاستسقاء، وتحية المسجد، وهذا لا مدخل للقضاء فيه. **والثاني**: مؤقت كالعيد والضحى والرواتب التابعة للفرائض، وفي قضائه أقوال: أظهرها يقضى، والثاني لا، والثالث المستقل كالعيد والضحى يقضى، وما كان تبعاً كالرواتب فلا) انتهت.

واعلم أنه جرى خلاف في اندراج صلاة الأوابين مع غيرها، فالذي جرى عليه جمهور المتاخرين كالعلامة الرملي والخطيب وابن زياد وغيرهم أنها تندرج، وصريح كلام العلامة ابن حجر في فتاويه أنها لا تندرج، حيث جعلها من قبيل ما يجب في نيتها التعيين.

وقول السائل: «أو التهجد قضاء» جوابه: إنه كل ما تقرر في نية قضاء صلاة الأوابين مع نية صلاة الضحى أداء، يقال مثله في نية صلاة الضحى أداء، ونية صلاة التهجد قضاء؛ لأن التهجد في حالة القضاء تكون مقصودة بالذات بخلافها في حالة الأداء، فإن مقصود الشارع منها إحياء الليل بالصلاة على ما تيسر، وذلك المقصود يحصل بأي صلاة كانت كما تقدم في نظير ذلك.

والحاصل، أنه إذا نوى صلاة الضحى أداء مع سنة الأوابين أو

التهجد قضاء ضر ذلك، فلا تنعقد صلاته لما تقدم من أنهم صرحوا بأنه لا يجوز أن يجمع في نيته بين صلاتين مقصودتين ولو نافلتين.

وقول السائل: «أو أصلي الوتر مع التهجد. . إلخ» هذا جائز لا محذور فيه وسيأتي ما يوضحه.

وقوله: «وهل يستنبط جوازه من قولهم القضاء يحكي الأداء أو لا؟» جوابه: أما المسألتان الأوليان فقد علم مما تقرر أنهما خرجتا عن هذه القاعدة لمانع عرض وهو طروّ وصف للصلاتين لم يوجد في حالة الأداء، وأما المسألة الثالثة فلا قضاء فيها؛ حتى يحكى هو الأداء أو لا يحكيه كما هو واضح، واعلم أن كون القضاء يحكي الأداء ليس قاعدة كلية، بل أغلبية كما يشير إليه قول غير واحد منهم: الأصل أن القضاء يحكي الأداء أي الغالب، والكثير أن القضاء يحكي الأداء، وقد خالفوا هذه القاعدة في مسائل يطول الكلام بإيرادها وذلك عند معارضة قاعدة أخرى لهم لتلك القاعدة كما نحن بصدده فإن صلاة الأوابين والتهجد في حالة القضاء صارتا مقصودتين بالذات فامتنع ضمهما لصلاة الضحى؛ لما أشرنا إليه في صدر الجواب من أن من قواعدهم أنه لا يجوز الجمع بين صلاتين مقصودتين ولا نافلتين، فتركنا العمل بمقتضى قاعدة أن القضاء يحكي الأداء عملاً بتلك القاعدة، وهكذا في كل موضوع خالفوا قاعدتهم فإنما هي لمعارضة قاعدة أخرى لهم، فليتنبه لذلك فإنه مهم.

قوله: «وهل الأولى أن يقول في نيته: أصلي الوتر مع التهجد أداء. . . إلى آخره؟».

جوابه: ظاهر كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ الآتي ذكره: أنه لا حاجة إلى التعرض لنية التهجد بل نية الوتر كافية قولاً واحداً.

وقوله: «قياساً على التحية. . . إلى آخره» أقول: علم مما تقدم أنه لا قياس هنا على التحية؛ لأن الحاصل ثم إنما هو المقصود من التحية فقط، والحاصل هنا التهجد نفسه فإذا صلى الوتر بعد النوم فيقال أنه صلى التهجد أيضاً فيثاب ثواب الوتر والتهجد، نوى التهجد أو ما نواه، وعبارة الروضة للإمام النووي: (والصحيح المنصوص في الأم والمختصر أن الوتر يسمى تهجداً، وقيل: الوتر غير التهجد) انتهت. وعبارة العباب: (الوتر هو التهجد) انتهت.

وعبارة الأسنى مع أصله: (الوتر نفسه تهجد إن فعله بعد النوم فإن فعله قبله كان وتراً لا تهجداً وعليه أي على فعله قبل النوم يحمل ما سيأتي في النكاح من تغايرهما) انتهت. وعبارة التحفة: (وبه أي وبفعل الوتر بعد النوم يحصل فضل التهجد لما بينهما من العموم والخصوص الوجهي أنهما يجتمعان في صلاة بعد النوم. . . إلخ).

وقوله: «حيث قالوا: بالحصول. . . إلى آخره» فيه ما سأنبه عليه، وقوله: «أو لا يضر ولا ينفع» أقول: مقتضى كلامهم

السابق وغيره نعم، وفي فتاوى العلامة الكردي: (هل الأفضل لمن يصلي التهجد ثماني ركعات مثلاً، والوتر ثلاثاً، أن يصلي الوتر أحد عشر ركعة، ويجعلها عن التهجد أو لا؟

الجواب: الذي يظهر للفقير أن ذلك أفضل؛ لأن الوتر أفضل من التهجد بل من سائر النوافل التي لا تشرع فيها الجماعة، والاشتغال بالأفضل أفضل من الاشتغال بالمفضول، ولأنه إذا نوى بذلك الوتر حصل أكمل الوتر والتهجد، وإذا نوى به التهجد، فلا يحصل له أكمل الوتر، بل أدنى كماله وهو الثلاث، ولا شبهة أن حصول الفضيلتين أولى من حصول إحداهما) انتهى.

ظاهر هذا أيضاً بل صريح أنه لا حاجة إلى التعرض لنية التهجد مع الوتر، ووجهه ما تقدم من أن الوتر بعد النوم تهجد، ولكن في فتاوى العلامة ابن حجر أنه: (سُئل عمن يريد التهجد، والغالب أنه يفوته فيقضيه، فهل الأفضل له أن يصليه بعد العشاء وتراً إن قلنا التهجد هو الوتر أو لا فيقضيه؟

فأجاب: إذا فاته تهجد، سن له قضاؤه سواء قلنا أن الوتر هو التهجد أم غيره، والأصح أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه؛ لاشتراكهما في صلاة بعد النوم بنية الوتر، وانفراد الوتر بصلاة قبل النوم بنية الوتر، وانفراد التهجد بصلاة بعد النوم لا بنية الوتر، وإذا أراد التهجد وحده أو مع نية الوتر به فإنما يسن ذلك لمن استيقظ من نومه؛ إذ هذا هو وقت التهجد كما علم مما تقرر) انتهى.

قوله: «أو مع نية الوتر به» أي أو أراد التهجد، أي أن ينوي التهجد مع نية الوتر به، أي إن لم يصلّ الوتر قبل النوم وأراد التهجد بالوتر، هذا الكلام قد يقتضي أن الأولى أن يجمع في نيته بين الوتر والتهجد إذا صلى الوتر بعد النوم وإن كان التهجد يحصل إذا نوى الوتر فقط كما مر، فتأمله.

قول السائل: «لأن الصلاة بعد النوم» كان الأولى يقول: لأن الوتر بعد النوم. . . إلخ؛ لأن الوتر هو المحدث عنه مع أن الأعم لا يستلزم الأخص.

تنبيـه:

قول السائل ـ نفعنا الله ببركاته ـ: «حيث قالوا بالحصول بدون التصريح بنيتها» فيه نظر؛ لأن من قال بحصول ثواب التحية في ضمن غيرها لم يقل بأولوية النية، بل قال: يثاب نوى أو ما نواها، ومن قال بعدم حصول الثواب عند عدم التصريح بنيتها، قال بوجوب النية بالنسبة لحصول ثوابها ففي كلام السائل اختراع رأي ثالث، اللهم إلا أن يكون مراده بالحصول مجرد سقوط الطلب، ولكن فيه ما فيه.

وعلم مما تقرر أن تعبير السائل: «قالوا: بالحصول» غير جيد؛ لأنه يقتضي اتفاقهم على ذلك والمسألة فيها اضطراب، فالذي جرى عليه شيخ الإسلام زكريا في الغرر أنه لا يحصل له ثوابها إلا إذا نواها، وعبارته: (والأوجه عدم حصوله إذا لم ينوها، ثم رأيت الأذرعي أي تبعاً لشيخه الأسنوي قال: إنه القياس) انتهت.

ونحوه في شرحه على الروض، وعليه جرى العلامة ابن حجر في التحفة، وشرح بأفضل، وجرى شيخ الإسلام في شرحي المنهج والتحرير على أنه يحصل ثوابها وإن لم ينوها، وعليه جرى العلامة الرملي في النهاية تبعاً لوالده والخطيب في المغني ومال إليه العلامة ابن حجر في فتح الجواد وعبارته: (ثم ظاهر كلام الأصحاب حصول ثواب التحية هنا، أي إذا صلى فرضاً أو نفلاً وأنه لم ينوها، ويوجه بأنها من توابع عمله فلم يتوقف الثواب عليها على نيتها بخصوصها، وقال جمع متأخرون: القياس أنه لا يحصل له فضلها إلا إن نويت، وإلا سقط الطلب، فقد زالت الكراهة) انتهت.

وبما تقرر علم أن ما قاله المحقق الكردي في الحواشي المدنية، وتبعه شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة من أنه جرى عليه، أي عدم حصول الثواب عند عدم النية شيخ الإسلام فيه قصور لا يليق بمقامه، كيف وقد صرح في شرح المنهج كشرح التحرير بحصول ثوابها، وإن لم ينوها وهو من أواخر تأليفه، فهو المعتمد عنده كما هو القاعدة عندهم، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

فيمن نام قبل صلاة العشاء ثم قام وصلى العشاء وسنتها وأتى بالتهجد وأوتر فهل يحصل له ثواب التهجد بنومه قبل العشاء:

سُئل ﷺ فيمن نام قبل صلاة العشاء، ثم قام بعد ثلث الليل

مثلاً، وصلى فرض العشاء وسنتها، وأتى بالتهجد أيضاً وأوتر، فهل يحصل له ثواب التهجد بنومه قبل صلاة العشاء أو لا؟ بل يشترط أن ينام بعد صلاة العشاء؟ أفتونا.

فأجاب: يحصل له ثواب التهجد وإن وقع نومه قبل فرض العشاء، وهل يشترط أن يكون النوم بعد دخول وقت العشاء أو لا يشترط؟ بل يكفي قبل دخول وقت العشاء مقتضى ما يأتي عن شرح الإرشاد للعلامة ابن حجر الثاني، وعليه جرى العلامة القليوبي حيث قال عند قول الجلال المحلي في شرح المنهاج: وهو أي التهجد التنفل في الليل بعد نوم. انتهى. (قوله: «بعد نوم» ولو قبل وقت العشاء وبعد فعلها ولو مجموعة تقديماً كما تقدم) انتهى. يعني التهجد هو التنفل أي مثلاً في الليل بعد النوم وبعد فعل العشاء.

وقلنا مثلاً: لأنه صرح في موضع قبل هذا بأن التنفل ليس قيداً، بل الفرض كقضاء كذلك، حيث وقع بعد فعل العشاء وبعد نوم ولو قبل وقت العشاء. انتهى.

وعليه جرى أيضاً شيخ مشايخنا العلامة الباجوري في حواشي الغزي، وممن جرى على الأول الشهاب الرملي في حواشي الأسنى، وإليه مال ابن قاسم في حواشي التحفة، ونقله الاطفيحي عن العلامة الرملي والجمل في حواشي المنهج عن شيخه عطية الأجهوري حيث قال عند قول المنهج وشرحه: وتهجد أي وسن تهجد أي تنفل بليل بعد نوم ما نصه: (أي وبعد فعل العشاء على

المعتمد، ولو مجموعة جمع تقديم أي ولابدّ أن يكون النوم بعد دخول وقتها الأصلي) اهـ شيخنا. انتهى.

وعبارة شيخنا خاتمة المحققين عبد الحميد بن حسين الداغستاني ثم المكي في حواشي التحفة عند قولها: وهو أي التهجد التنفل ليلاً بعد نوم، ما نصه: (قوله: «بعد نوم» أي بعد فعل العشاء كما وجد بخط شيخنا الرملي الإمام شهاب الدين، وإن كان النوم قبل فعلها، بأن نام، ثم فعل العشاء، وتنفل بعد فعلها، وهل يكفي النوم عقب الغروب يسيراً أو إلى دخول وقت العشاء؟ فيه نظر، وقد يستبعد الاكتفاء بذلك (سم) على (حج) أي فلا بد من كون النوم بعد دخول وقت العشاء ولو قبل فعلها، ويوافقه ما نقل عن حاشية الشهاب الرملي على الروض من أنه لابدّ أن يكون أي النوم وقت نوم، ومقتضى كلام (حج) في شرح الإرشاد أنه لا يتقيد بدخول وقت العشاء فليراجع (ع ش)) انتهت.

وفي الشبراملسي على النهاية: قال أي ابن قاسم في حواشي المنهج ما نصه: (فرع: يدخل وقت التهجد بدخول وقت العشاء وفعلها، ولا يكفي دخول وقت العشاء من غير فعلها، خلافاً لما يوهمه كلام شيخ الإسلام في بعض كتبه، ويشترط أن يكون بعد نوم، فهو كالوتر في توقفه على فعل العشاء ولو جمع تقديم مع المغرب، ويزيد عليه باشتراط كونه بعد نوم (م ر)، ومقتضى قول شيخنا أي ابن حجر في شرح الإرشاد وهو أي التهجد الصلاة بعد

النوم ولو في وقت لا يكون الناس فيه نياماً. اهـ، أنه لا يتقيد بدخول وقت العشاء، فليراجع) انتهى.

وتقدم أنه مال في حواشيه على التحفة إلى أنه لابدّ أن يكون النوم بعد دخول وقت العشاء، والحاصل، أنه يشترط في التهجد أن يكون بعد النوم بلا خلاف، وأن يكون بعد صلاة العشاء خلافاً لما يوهمه كلام شيخ الإسلام في بعض تصانيفه، وأن يكون النوم المذكور بعد دخول الوقت الأصلي للعشاء على خلاف فيه تقدم ذكره، ويحصل أصل التهجد بفعل مطلق الصلاة سواء كانت نفلاً راتباً أو غيره، ومنه سنة العشاء والنفل المطلق والوتر، أو فرضاً قضاء أو نفلاً، فالتقييد بالنفل جري على الغالب كما في الباجوري، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

فيما لو دخل رجل المسجد فسمع آية سجدة فهل يقدم تحية المسجد أو سجود التلاوة:

سُئل ـ لا زال سراجاً للمسلمين ـ فيما لو دخل رجل في المسجد، فسمع آية السجدة، فهل يقدم تحية المسجد أو سجود التلاوة؟ وإن قلتم: يقدم السجود، فهل تفوته التحية بجلوسه له أو لا؟ بينوا ـ جزاكم الله خيراً ـ.

فأجاب: يقدم سجود التلاوة، ولا تفوته به التحية، كما صرحا به في التحفة والنهاية، وعبارة الثاني: (والأوجه في قارئ وسامع

ومستمع لها أي لآية السجدة قبل صلاته التحية، أنه يسجد، ثم يصليها أي التحية؛ لأنه جلوس قصير لعذر فلا تفوت به، فإن أراد الاقتصار على أحدهما، فالسجود أفضل للاختلاف في وجوبه) انتهت.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (هل يغتفر تقديم سجدة الشكر أيضاً، أو يفرق بأن سجدة التلاوة إنما قدمت للخلاف في وجوبها؟) انتهى. والتعليل المذكور قد يرجح الأول كما قاله شيخنا عبد الحميد في حواشيها، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

هل قبلية المغرب سنة أو لا وما هي الرواتب المؤكدة:

سُئل في قبلية المغرب هل هي سنة أو لا؟ وقد أنكر علينا بعض من تصدر للإفتاء في ذلك حين رآنا نصليها، وقال: ما سمعنا بهذا. تفضل علينا بإيضاح ذلك بالدليل والحديث، وكذلك أوضح لنا الرواتب المؤكدة وغيرها.

فأجاب: السنن المؤكدات من الرواتب التابعة للفرائض عشر ركعات، وما عداها من غير المؤكدات، ففي متن المنهج وشرحه: (والمؤكد منها أي من الرواتب ركعتان قبل صبح، وركعتان قبل ظهر، وركعتان بعده، وركعتان بعد مغرب، وركعتان بعد عشاء، وغيره أي المؤكد منها زيادة ركعتين قبل ظهر،

وركعتين بعده، وأربع قبل عصر، وركعتان خفيفتان قبل مغرب، وجمعة كظهر) انتهى.

وفي فتح الجواد بعدما ذكر المؤكد من الرواتب: (وندب زيادة ركعتين على المؤكد السابق قبل ظهر وركعتين بعدها، وركعتين قبل مغرب، وركعتين قبل عشاء، وأربع قبل عصر) انتهى، ونحوه في العباب والأسنى وغيرهما من كتب مذهبنا.

فعلم أن ركعتين قبل فرض المغرب سنة، ففي صحيح البخاري وغيره الأمر بهما، ولفظ البخاري من رواية عبد الله المزني عن النبي ﷺ قال: «**صَلُّوا قَبْلَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ، قَالَ فِي الثَّالِثَةِ** ـ أي المرة الثالثة ـ: **لِمَنْ شَاءَ، كَرَاهِيَةَ أَنْ يَتَّخِذَهَا النَّاسُ سُنَّةً**» أي طريقة لازمة كما في التحفة وغيره، فلم يُرِد نفي استحبابها لأنه لا يمكن أن يأمر بما لا يستحب، بل هذا الحديث من أقوى الأدلة على استحبابها كما في فتح الباري عن المحب الطبري.

قوله: «صلوا قبل صلاة المغرب» قال في الفتح: زاد أبو داود: «**صَلُّوا قَبْلَ الْمَغْرِبِ رَكْعَتَيْنِ**» وأعادها الإسماعيلي ثلاث مرات وهو موافق لقوله في رواية المصنف أي البخاري: «**قَالَ فِي الثَّالِثَةِ: لِمَنْ شَاءَ**» وفي رواية أبي نعيم في المستخرج: «**صَلّوا قَبْلَ الْمَغْرب رَكْعَتَيْنِ، قَالَهَا ثَلَاثاً ثُمَّ قَالَ: لِمَنْ شَاءَ**» انتهى.

ومما استدل به أيضاً أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ على سنية ركعتين قبل المغرب، ما في البخاري وغيره من قوله ﷺ: «**بَيْنَ**

كُلِّ أذانينِ ـ أي أذان وإقامة ـ **صلاةٌ، ثمَّ قالَ فِي الثَّالِثَةِ: لِمَنْ شَاءَ**».

قال العلامة ابن حجر في التحفة: (وقد صح أن كبار الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ كانوا يبتدرون السواري لهما، أي للركعتين قبل المغرب إذا أذن المغرب؛ حتى إن الرجل الغريب ليدخل المسجد فيحسب أن الصلاة أي صلاة فرض المغرب قد صليت من كثرة من يصليهما) انتهى.

ففي البخاري من رواية أنس بن مالك قال: «**كَانَ الْمُؤَذِّنُ إِذَا أَذَّنَ قَامَ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ يَبْتَدِرُونَ السَّوَارِيَ حَتَّى يَخْرُجَ النَّبِيُّ ﷺ** ـ أي من بيته لصلاة المغرب ـ **وَهُمْ كَذَلِكَ، يُصَلُّونَ الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْمَغْرِبِ وَلَمْ يَكُنْ بَيْنَهما** ـ أي الأَذَان وَالْإِقامة ـ **شَيْءٌ**» أي لم يكن بينهما شيء كثير بل زمن قليل.

قوله: «قام ناس» في رواية النسائي، وفي موضع آخر من البخاري: «**قَامَ كِبَارُ أصحابِ رسولِ اللهِ ﷺ**».

قوله: «كانوا يبتدرون السواري» أي العمد، أي يتسارعون ويستبقون إليها للاستتار بها ممن يمر بين أيديهم، لكونهم يصلون فرادى كما في القسطلاني على البخاري.

قوله: «وهم كذلك» أي في تلك الحال، قال في الفتح: وزاد مسلم: «**فَيَجِيءُ الغريبُ فَيَحْسَبُ أَنَّ الصَّلاةَ قَدْ صُلِّيَتْ مِنْ كَثْرَةِ مَنْ يُصَلِّيهَا**».

وقال القرطبي وغيره: (ظاهر حديث أنس أن الركعتين قبل

صلاة المغرب، كان أمراً قرر النبي ﷺ أصحابه عليه، وعملوا به؛ حتى كانوا يستبقون إليه) انتهى.

وإذا تبين لك من نصوص أئمة المذهب والأحاديث الصحيحة، أن ركعتين قبل المغرب سنة، تعلم أن المنكر لهما من الجاهلين، والجاهل لا يسام كلامه بنقد ولا مهر، بل ينبذ وراء الظهر، ويكفيه غباوة وجهلاً مجاهرته بما سمعنا بهذا في شأن مسألة مذكورة في متون المختصرات كالمنهج ـ كما علمت ـ وأما المسألة الثانية فأفردنا جوابها في ورقة أخرى؛ لضيق هذه عنه كما ترى، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب صلاة الجماعة

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

في رجل عمر مسجداً وقرر عليه إماماً ثم مات فهل يصح لغيره أن يعزل ذلك الإمام أم لا:

سُئل في رجل عمر مسجداً، وقرر عليه إماماً، ثم بعد مضي سنين وموت العامر، جاء رجل من أهل تلك البلدة، وعزل الإمام المذكور من غير سبب شرعي، ونصب عليه إماماً غيره، فهل يصح العزل؟ وينعزل بعزله أم لا؟ وهل نصبه للثاني صحيح أم لا؟ وإن حكمتم بعدم عزل الأول، فما يفعل بغلة الموقوف على إمامه، وإذا طعن في قراءة فاتحة الإمام الثاني بأنه يخل بشيء منها، فما يلحق ويلزم الناصب له والراضي به والساكت عليه، وهل يلزم المأمومين قضاء صلواتهم التي صلوها وراءه، إذا تيقن إخلاله بشيء منها أم لا؟ أفتونا ـ رحمكم الله ـ وكثر أمثالكم ومتع المسلمين بوجودكم ـ آمين ـ لأن الحاجة داعية.

فأجاب: مقتضى كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ أن تقرير الإمام الأول للإمامة من جهة العامر المذكور صدر على وجه شرعي، من حيث إن من شأن عامر المسجد أن يكون هو الناظر، على أن الذي يقتضيه بل يصرح به كلام العباب إن نصب شخص

نفسه لوظيفة الإمامة مع رضا جماعة المحل في غير المسجد الجامع بأن تقدم بغير إذن الإمام الأعظم أو الناظر الخاص وأمّ بهم فعرف ورضي به جماعة ذلك المحل، كافٍ في انعقاد وظيفة إمامته وصيرورته بذلك إماماً راتباً، وعبارته: (فرع: تحصل وظيفة إمامة غير الجامع بنصب الإمام، أو شخص نفسه لها برضى جماعته، وفي الجامع بتولية الإمام، فإن فقد فمن رضيه أهل البلد) انتهى.

وشرح العلامة ابن حجر هذا الفرع في الإيعاب، مزجاً هكذا فرع في الكفاية والجواهر وغيرهما تبعاً للماوردي ما حاصله: تحصل وظيفة إمامة غير الجامع من مساجد المحال والعشائر والأسواق، بنصب الإمام شخصاً أو بنصب شخص نفسه لها برضى جماعته، بأن يتقدم بغير إذن الإمام ويؤم بهم، فإذا عرف به ورضيت جماعة ذلك المحل بإمامته فليس لغيره التقدم عليه إلا بإذنه، وتحصل في الجامع والمسجد الكبير أو الذي في الشارع بتولية الإمام أو نائبه فقط؛ لأنها من الأمور العظام، فاختصت بنظره أي عند عدم وجود ناظر خاص، فإن فقد أي الإمام ومن يقوم مقامه، فمن رضيه أهل البلد أي أكثرهم كما هو ظاهر. انتهى.

وارتضاه العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، وسائر من جاء بعده من أرباب الحواشي: كشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، والفاضل الشربيني في حواشي الغرر. وواضح أن الإمام

الأعظم بالنسبة لبلد السائل ـ حفظه الله تعالى ـ في حكم المفقود، وبفرض وجود نائب له هو لا يعتني ولا يلتفت إلى مساجد المسلمين، وحينئذ فمن رضيه أكثر بلده عند عدم وجود ناظر خاص، بأن أمّ بهم ورضوا به، صار إماماً لا راتباً لهم، ولو في المسجد الجامع ونحوه كما هو مقتضى ما تقدم عن العباب، بل صريحه على أنه قد صرح غير واحد من أئمتنا كالعلامة ابن حجر في التحفة، بأنه لا عبرة بوجود الحاكم الجائر عند خوف الخيانة منه كما هو الغالب الآن، أي فوجوده كلا وجود.

وما أحسن قول الشيخ جمال الدين الأردبيلي في موضع من أنواره أثناء كلام: (وليس المراد بالإمام، الظلمة المستولين على الرقاب والأموال الممزقين لهم: كالسباع، والمنتهبين لأموالهم كأهل الحرب إذا ظفروا بالمسلمين) انتهى. وحيث تقررت وظيفة إمامة الإمام الأول في المسجد المذكور، وانعقدت، فلا سبيل لأحد إلى عزله مطلقاً، لا للإمام الأعظم، ولا لغيره، بل لا يجوز ذلك بوجه من الوجوه بدون سبب شرعي يقتضي عزله.

ففي الوقف من النهاية للشمس الرملي: (قال أي الزركشي في شرح المنهاج أي الذي سماه بالديباج في الكلام على عزل القاضي بلا سبب ونفوذ العزل في الأمر العام: أما الوظائف الخاصة كأذان وإمامة وتدريس وطلب ونحوه فلا يعزل أربابها بالعزل من غير سبب كما أفتى به كثير من المتأخرين منهم ابن رزين، فقال: من تولى تدريساً لم يجز عزله بمثله ولا بدونه

ولا ينعزل بذلك. انتهى، وهذا هو المعتمد) انتهى كلام النهاية، ومثله في المغني والتحفة وغيرهما.

قال العلامة الرشيدي في حواشي النهاية: (قوله: «لم يجز عزله بمثله ولا بدونه» أي ولا بأعلى منه، ولعل ابن رزين قيده بما ذكره؛ لأنه يرى جواز عزله بأعلى منه أي وهو ضعيف) انتهى. وفي القضاء من النهاية والمغني نحو ما مر عنهما في الوقف. قال في فتح الجواد: (وليس له أي لمن له التولية على الوقف، ولو الواقف أو الإمام الأعظم عزل أحد بدون سبب، بل يفسق به، نعم، لا يلزم الوثوق بعلمه وديانته بيان مستند العزل) انتهى.

وعبارة العلامة القليوبي في الوقف من حواشي المحلي: (فليس له أي للواقف ولا للناظر ولا للإمام الأعظم عزلهم أي المدرس ونحوه كالإمام والمؤذن بغير سبب ولا ينفذ عزلهم، ويفسق عازلهم به أي بغير السبب، ويطالب بسببه أي ببيان سبب العزل، إلا إن علمت صيانته وديانته وأمانته وعلمه) انتهت.

وعلم من ذلك كله، أن عزل إمام المسجد بغير سبب شرعي يقتضيه لا ينفذ سواء كان العازل له الناظر أو الخاص، وأن عازله يحكم بفسقه لتعديه، وأما عزل أحد من آحاد الناس لإمام المسجد كما في صورة السؤال، فهو لغو لا اعتبار به؛ لكونه على غير وجه شرعي، بل مجرد تغلب وقهر، فلا ينعزل إمام المسجد بذلك، كما أن نصبه للإمام الثاني لغو لا اعتبار به، على أن نصب من يلحن في القراءة ولو لحناً لا يغير المعنى، لا يجوز للإمامة في

الصلوات وإن كان الناصب له الإمام الأعظم؛ لأنه يكره الاقتداء به، ونصب من يكره الاقتداء به لا يصح، بل باطل.

ففي التحفة مع متن المنهاج: (وتكره القدوة بالتمتام، والفأفأ، واللاحن لحناً لا يغير المعنى كفتح دال نعبد، وكسر نونها) انتهى. وفي التحفة أيضاً: (قال الماوردي: ويحرم على الإمام نصب الفاسق إماماً للصلوات؛ لأنه مأمور بمراعاة المصالح وليس منها أي المصالح أن يوقع الناس في صلاة مكروهة. انتهى. ويؤخذ منه ـ أي مما مر عن الماوردي ـ حرمة نصب كل من كره الاقتداء به، وناظر المسجد، ونائب الإمام كهو أي كالإمام الأعظم في تحريم ذلك، أي نصب من يكره الاقتداء به إماماً للصلوات كما هو ظاهر) انتهى.

ثم قال في التحفة أيضاً بعد كلام: (وهو أي الإمام الراتب من ولاه الناظر أي العام أو الخاص ولاية صحيحة، بأن لم يكره الاقتداء به، أخذاً مما مر عن الماوردي المقتضي عدم الصحة أي عدم صحة نصب من يكره الاقتداء به للإمامة؛ لأن الحرمة فيه من حيث التولية) انتهى.

فتحصل من ذلك كله، أنه لا يصح نصب من يلحن في القراءة للإمامة، ولو لحناً لا يغير المعنى فضلاً عمن يخل بشيء من الفاتحة، وحيث لم يصح نصبه، فلا يستحق الغلة الموقوفة على إمام المسجد كما صرح به العلامة البجيرمي، وأقره شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، وكلامهم في الجعالة يقتضي مع

إشعار بقيد حضور المسجد، أن الغلة حينئذ تصرف للإمام الأول، ففي الجعالة من التحفة والنهاية: (ولو أكره مستحق على عدم مباشرة وظيفته، استحق المعلوم كما أفتى به التاج الفزاري، واعتراض الزركشي له بأنه لم يباشر ما شرط عليه، فكيف يستحق؟ حينئذ يجاب عنه بأن هذا مستثنى شرعاً وعرفاً من تناول الشرط له؛ لعذره) إلى آخر ما ذكراه، فراجعه إن شئت.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (قوله: «ولو أكره مستحق. . .إلخ» وفي معنى الإكراه، فيستحق أيضاً المعلوم ما لو عزل عن وظيفة بغير حق وقرر فيها غيره؛ إذ لا ينفذ عزله، نعم إن تمكن من مباشرتها فينبغي توقف استحقاق المعلوم عليها. انتهى) وارتضاه العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية.

قول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «فما يلحق ويلزم الناصب له والراضي به والساكت عليه؟» جوابه: وأما الناصب له، فقد تقدم عن فتح الجواد والعلامة القليوبي تصريحاً، أنه ليس لمن له التولية عزل أحد كإمام المسجد، بغير سبب يقتضيه وأنه يفسق إن فعل ذلك لتعديه، ويعلم من ذلك مع ملاحظة ما تقرر، أن من عزل الإمام الأول عن إمامته ونصب غيره في صورة السؤال محكوم عليه بالفسق من باب أولى كما لا يخفى، وكل من الراضي به والساكت عليه عند عدم عذر شرعي آثم وعاص؛ لأن ذلك منكر، والراضي بالمنكر والساكت عليه كفاعله، كما صرحت به الأحاديث النبوية.

وقول السائل: «وهل يلزم المأمومين قضاء صلواتهم. . . إلخ».

جوابه: أنه يلزم قضاؤها، ففي متن المنهاج للإمام النووي مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ولا أي ولا تصح قدوة قارئ بأمي، وإن لم يمكنه التعلم، ولا علم بحاله وهو أي الأميّ من يخل بحرف أو تشديده من الفاتحة بأن لم يحسنه) انتهى. قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (قوله: «ولا علم بحاله. . . إلخ» فلا تنعقد للجاهل بحاله، فلا بد من القضاء وإن لم يبن الحال إلا بعدُ) انتهى. وفي الروض مع شرحه: (ويقضي إن بان إمامه أمياً؛ لتقصيره بترك البحث عنه، والأمي من يعجز عن الفاتحة أو إخراج حرف منها من مخرجه أو عن تشديدة منها لرخاوة لسانه) انتهى من موضعين، ومثله في الإرشاد مع شرحه للشيخ ابن حجر، وفي المقدمة الحضرمية مع شرحها للعلامة ابن حجر أيضاً، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

في إمام يسمع منه إخلال في حروف الفاتحة:

سئل في إمام مسجد يسمع منه المأمومون أحياناً إخلاله ببعض حروف الفاتحة، كإبدال الضاد بالظاء، أو الذال، أو عدم إخراجه من مخرجه، أو زيادة تشديدة في ذال ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، فقد وقع المصلون وراءه في الوسوسة، فتوجهوا إلى المفتي وقالوا: إن هذا الإمام يخل بالفاتحة، فأجابهم: بأني

صليت خلفه يوم الجمعة ولم أسمع منه إخلاله بشيء منها، ولم يقبل شهادتهم بإخلاله، فهل يعملون بقول المفتي أو بما يسمعون منه ويتركون الصلاة وراءه؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: لا تصح الإمامة من يخل بشيء من الفاتحة بإبدال حرف بآخر، ولو كان المبدل والمبدل منه متقاربي المخرج، كإبدال الضاد ظاء، أو بعدم إخراجه من مخرجه إلا لمثله كما صرح به أئمتنا، وتصح إمامة من يزيد تشديدة في ذال ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ﴾ [الفاتحة: ٧]، ولكن يكره الاقتداء به؛ لزيادته حرفاً فهو كاللاحن لحناً لا يغير المعنى.

ثم إن كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ كالصريح بأن الإمام المذكور تارة يخل بالفاتحة، وتارة لا يخل حيث قال: «يسمع منه المأمومون أحياناً إخلاله ببعض حروف الفاتحة» وحينئذ فيحتمل أن يكون ممن يجوز كونه أمياً وعدم كونه أمياً وحكمه أنه يحكم بصحة الاقتداء به ابتداء، ثم إذا قرأ الفاتحة، وأخل بشيء منها يفارقه.

ففي تحفة المحتاج للعلامة ابن حجر: (ويصح اقتداؤه بمن يجوز كونه أمياً إلا إذا لم يجهر في جهرية، فيلزمه مفارقته، فإن استمر جهلاً أي بلزوم المفارقة؛ حتى سلم لزمته الإعادة ما لم يبن أنه قارئ، ولزوم المفارقة هنا يشكل عليه ما مر أن إمامه لو لحن مغيراً في الفاتحة لم تلزمه مفارقته؛ لاحتمال نسيانه، وهذا أي احتمال النسيان موجود هنا وقد يجاب أي عن الإشكال بحمل

ذلك على ما إذا لم يجوز كونه أمياً، وإلا لزمته أي المفارقة كما هنا؛ لأن عدم جهره أو لحنه يقوي كونه أمياً) انتهى.

ويحتمل أنه لا يصح الاقتداء به قبل تيقن انفصاله عن وصف الأمية، أخذاً مما استقر به العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية من أنه لو علم أميته، وغاب غيبة يمكن التعلم فيها، لا يصح فيها اقتداؤه به؛ لأن الأصل بقاء الأمية، ولا يشكل عليه قولهم بصحة الاقتداء بمن علم حدثه، ثم فارقه مدة يمكن فيها طهره؛ لأن الظاهر من حال المصلي أنه تطهر بعد حدثه، فتصح صلاته، وليس الظاهر من حال الأمي ذلك، فإن الأمية علة مزمنة، والأصل بقاؤها. انتهى. وهذا الاحتمال الأخير هو الأقرب.

والأميّ عند الفقهاء من يخل بحرف أو تشديدة من الفاتحة، ولا يجوز للمأمومين أن يعملوا بمقتضى قول المفتي المذكور: أنا لم أسمع منه إخلاله بشيء منها، مع سماعهم أنه أخل بها، بل عملوا بما سمعوا منه من الإخلال المقتضي؛ لعدم صحة الاقتداء به، على أن المفتي لم ينف الإخلال، بل قال: أنا لم أسمع منه الإخلال، وهذا لا ينافي قول من سمع وشهد بالإخلال، على أن المثبت مقدم على النافي هذا، ولا ينبغي للمطعون في قراءته، المشكوك في إخلاله بشيء من الفاتحة، أن يقبل وظيفة إمامة مسجد، وإن لم يثبت الإخلال؛ لنفرة الطبع عن سماع قراءته المقتضي لكراهتهم إمامته، فقد ورد الوعيد الشديد في حق من يؤم قوماً وهم يكرهونه أعني أكثرهم، لشيء فيه مذموم شرعاً. ففي

حديث رواه الحاكم في المستدرك: «ثَلَاثَةٌ لَعَنَهُم الله» وعدّ منهم مَنْ تَقَدَّمَ قَوْماً ـ أي للإمامة ـ فِي الصَّلاةِ وَهُمْ لَهُ كَارِهُونَ، وفي حديث آخر رواه الترمذي: «ثَلَاثَةٌ لَا تُجَاوِزُ صَلَاتُهُمْ آذَانَهُمْ» وعدّ منهم إمام قوم وهم له كارهون، وفي آخر رواه ابن ماجه: «ثلاثة لا تُرْفَعُ صَلَاتُهُمْ عَلَى رُؤوسِهِم شِبْرًا» وعدّ منهم رجلاً أمّ قوماً وهم له كارهون، ثم إن العبرة بكراهة أكثرهم كما تقدمت الإشارة إليه.

قال في شرح المنتقى: (إن الاعتبار بكراهة أهل الدين دون غيرهم؛ حتى قال الغزالي في الإحياء: لو كان الأقل من أهل الدين يكرهونه، فالنظر إليهم) انتهى. وكراهتهم له لأجل كونه مطعون القراءة من قبيل كراهتهم له؛ لمذموم شرعي على ما يظهر، مع أن الإمام في عهدة الضمان، ففي حديث رواه الإمام أحمد وأبو داود والترمذي: «الإمامُ ضَامِنٌ والمؤذِّنُ مؤتَمَنٌ» ومعنى كون الإمام ضامناً أن صلاة المأمومين في عهدته وصحتها متوقفة على صحة صلاته، فهو كالمتكفل لهم صحتها قاله بعض الشراح، والله أعلم.

هل يجوز ترك مسجد مهجور إلى حلة تقام فيها صلاة الجماعة في غير مسجد؟

سُئل في رجل جار لمسجد مهجور عن الجماعة فيه، فهل يجوز له أن يتركه ويتوجه إلى صلاة الجماعة مع قوم في حلة هناك في غير مسجد؟

وإذا جاء رجل، ودخل المسجد المهجور للصلاة فيه، فقال له الجار: لا تصل هنا، اخرج؛ حتى نسير إلى الحلة، ونصلي بالجماعة هنالك. فهل يجوز له ذلك أو لا؟

فأجاب: قال بعضهم: إن الصلاة منفرداً في المسجد المتعطل لغيبته، أفضل من الصلاة بالجماعة في غيره، وعلى هذا لا يجوز للجار المذكور أن يترك ذلك المسجد المهجور، ويتوجه للصلاة مع جماعة قائمة في الحلة ـ أعني جوازاً مستوى الطرفين ـ ولكن ضعّفه العلامة ابن حجر في التحفة، حيث قال بعد كلام: (بل بحث شارح أن الانفراد بالمتعطل أي المسجد المتعطل عن الصلاة فيه لغيبته أفضل، لكن الأوجه خلافه) انتهى.

أي فالجماعة أفضل من الانفراد بالمتعطل عن الصلاة فيه، وهذا إذا لم يجد ذلك الجار من يقيم الجماعة معه في ذلك المسجد المهجور ولو واحداً، وإلا فإقامة الجماعة فيه ولو بواحد، أفضل من الذهاب إلى الجماعة الكثيرة ولو كانت في مسجد؛ وذلك لأن اعتناء الشارع صلوات الله وسلامه عليه بإحياء المساجد أشد، ولهذا قال أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ: (إن قليل الجمع في المسجد أفضل من كثيره في غير المسجد كالبيت) انتهى.

وقولهم: «قليل الجمع في المسجد أفضل» شامل لما إذا كان إمام ومأموم واحد فقط، بل صرحوا به، حيث قالوا والعبارة للتحفة: (وأقلها أي الجماعة هنا يعني في غير الجمعة إمام

ومأموم، كما يفيده قوله أي المنهاج: وما كثر جمعه أفضل؛ لخبر صحيح به) انتهت. وعبارة النهاية: (لخبر الاثنان فما فوقهما جماعة) انتهت.

وإذا علمت ذلك، تعلم أن ما صدر من ذلك الجار من قوله للرجل المار: «اخرج؛ حتى نسير نصلي مع الجماعة في الحلة في غير المسجد» فيه سلوك ما لا ينبغي سلوكه، بل كان الأصوب أن يقيما الجماعة في ذلك المسجد المهجور ولو بأنفسهما، وكان ثوابهما أكثر كما تقرر، والحكم المذكور لا يختص بالمسجد القريب بل يأتي في البعيد أيضاً، ثم محل جواز ترك الصلاة للجار المذكور في ذلك المسجد المتعطل إذا لم يكن هو إمامه وإلا وجبت عليه الصلاة فيه ولو وحده إذا لم يحضر فيه أحد، وإلا فلا يستحق معلوم المسجد كما صرحوا به.

ففي حواشي الجمل على المنهج: (إذا كان عليه الإمامة في مسجد، فلم يحضر أحد يصلي معه، وجبت عليه الصلاة فيه وحده؛ لأن عليه شيئين في هذا المسجد: الصلاة، والإمامة. فإذا فات أحدهما لم يسقط الآخر، بخلاف من عليه التدريس؛ لأن المقصود منه التعليم، ولا يتصور منه التعليم بدون متعلم بخلاف الإمام، فعليه أمران نقله (سم) عن (م ر) انتهى شوبري ونقله شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة وأقره.

واعلم أنه ينبغي لجار المسجد، أن يعتني بإحياء المسجد أشد من غيره، أداء لحق الجوار، ففي حديث رواه الدارقطني

والبيهقي: «**لَا صَلاةَ لِجارِ المَسْجِدِ إِلَّا في المسجِدِ**» وزاد في رواية: «**قيل: وَمَنْ جَارُ المسجِدِ؟ قالَ: مَنْ يَسْمَعُ الأذَانَ**».

وصرح العلامة ابن حجر في الزواجر، بأن ترك الجماعة من الكبائر، قال: (فيفسق أهل البلد مثلاً، إذا تواطؤوا عليه أي ترك الجماعة، ولو في صلاة واحدة من الصلوات الخمس؛ لأنه دليل ظاهر على تهاونهم بالدين، فهو جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

فيما إذا قام مسبوق لإتمام صلاته وجاء آخر فاقتدى به:

سُئل فيما إذا قام مسبوق بعد سلام إمامه لإتمام صلاته، وجاء آخر فاقتدى به، فهل يصح الاقتداء به أو لا؟

فأجاب: يجوز الاقتداء بالمسبوق المذكور بعد سلام إمامه وانقطاع القدوة، ويلحق هذا المقتدي أيضاً، سهو إمام إمامه الذي هو إمام المسبوق المذكور، كما صرح به في الإرشاد، وعبارته مع شرحه للشيخ ابن حجر: (وسن للمأموم سجدتان: لسهو إمام له أو عمده غير محدث، ولسهو إمامه أي إمام الإمام وإمام إمام الإمام، وهكذا كأن اقتدى مسبوق بساهٍ، فلما قام أي المسبوق ليتم، اقتدى به آخر، وهكذا ولو كان سهو الإمام قبل قدوته) انتهت.

ثم إن الاقتداء بالمسبوق المذكور، هل هو مكروه مفوت

لفضيلة الجماعة أو لا؟ اختلف فيه بعض الفضلاء المتأخرين من أرباب الحواشي، وغيرهم على حسب اختلافهم في فهم معنى عبارة في التحفة، وهي في شرح قول المنهاج: (ولا تصح قدوة بمقتد، وخرج بمقتد ما لو انقطعت القدوة، كأن سلم الإمام، فقام مسبوق فاقتدى به آخر، أو مسبوقون فاقتدى بعضهم ببعض، فتصح في غير الجمعة في الثانية على المعتمد، لكن مع الكراهة) انتهت.

فقال الكردي ـ بفتح الكاف الفارسية ـ في حواشيه على التحفة: إن قوله: «لكن مع الكراهة» راجع للصورة الثانية فقط، وهو قوله: «أو مسبوقون... إلى آخره» لا للصورة الأولى أيضاً، وهو قوله: «فاقتدى به» أي المسبوق آخر، يعني فيصح اقتداء غير المسبوق بالمسبوق في الجمعة وغيرها بلا كراهة، ويصح اقتداء المسبوق بالمسبوق في غير الجمعة على المعتمد لكن مع الكراهة المفوتة لفضيلة الجماعة، وأما في الجمعة فلا يصح، وهكذا أيضاً فهمه الشبراملسي في حواشي النهاية وغيره ممن يأتي، وقد يؤمي إليه صنيع فتح المعين حيث قال: (وخرج بمقتد من انقطعت قدوته، كأن سلم الإمام فقام مسبوق فاقتدى به آخر أو قام مسبوقون فاقتدى بعضهم ببعض، صحت أيضاً على المعتمد لكن مع الكراهة) انتهى.

وقال في البغية: (اعتمد ابن حجر صحة الجمعة خلف المسبوق إن أدرك ركعة وعدم كراهة غيرها خلفه، وخص عدم

صحة الجمعة وكراهة غيرها في اقتداء المسبوقين بعضهم ببعض، كما نقله العلامة علوي بن أحمد الحداد عن والده، والشبراملسي والخياري وبلعفيف وعبد الرحمن الأهدل والمزجد، من أن عبارة التحفة ظاهرة في الثاني لا فيهما معاً خلافاً لمن وهم فيه، ونقله أيضاً عبد الله باسودان عن ابراهيم الكردي ومحمد صالح الرئيس واعتمده، فتأمل) انتهى. وعبارة النهاية كعبارة التحفة المتقدمة إلا أنه لم يذكر في الثانية بل حذفها، وعبر بالأصح بدل المعتمد. قال الشبراملسي في حاشيته عليها: (قوله أي الرملي: «مع الكراهة» ظاهرة في الصورتين، وعليه فلا ثواب فيها من حيث الجماعة، وفي ابن حجر ـ يعني في تحفته ـ التصريح برجوعه أي لكن مع الكراهة للثانية فقط) انتهى. وفي الكردي على بأفضل: (فيصح أي الاقتداء في غير الجمعة أما هي فلا مطلقاً، أي في الصورتين عند الجمال الرملي، وفي الثانية أي فيما إذا اقتدى المسبوقون بعضهم ببعض عند الشارح أي ابن حجر، أما في الأولى أي فيما إذا اقتدى آخر بمسبوق، فتصح عنده، ولكن يكره الاقتداء بالمسبوق المذكور) انتهى. ظاهر هذا الكلام كراهة الاقتداء في الصورتين في غير الجمعة، يكون بالمراد المسبوق المذكور من اقتدى به غير المسبوق، ومن اقتدى به المسبوق، قال شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة: إن كلام الشارح أي ابن حجر كالنهاية كالصريح في الرجوع أي في رجوع لكن مع الكراهة للصورتين معاً كما مر، عن الكردي ـ بضم الكاف العربي ـ انتهى.

أقول: دعوى الشبراملسي صراحة كلام التحفة في رجوع الكراهة للصورة الثانية فقط ممنوعة كما لا يخفى، والمراد بـ «كالصريح» في عبارة شيخنا المذكور الظاهر، فإنهم قد يعبرون به بدل الظاهر كما أوضحته في سموط الدرر وشرحها، وفهم السيد أحمد جمل الليل منها كما فهمه شيخنا المذكور من رجوع الكراهة للصورتين، ثم إن وجه الكراهة في الصورة الثانية وجود قول بعدم صحة الاقتداء فيها وبطلان الصلاة به كما في النهاية أو آخر صلاة الجماعة؛ لأن الجماعة[١] حصلت، فإذا أتموها فرادى نالوا فضلها. انتهى.

وأيضاً الاقتداء في أثناء الصلاة مكروه؛ للخلاف القوي في بطلان الصلاة به، ففي المنهاج: (ولو أحرم منفرداً، ثم نوى القدوة في خلال صلاته جاز في الأظهر) انتهى، فلا تبطل صلاته، قال في التحفة: (مع الكراهة المفوته لفضيلة الجماعة) انتهى. وقال في النهاية: (ولكن كل من قطعها أي القدوة بنيته المفارقة بغير عذر وإدخال نفسه فيها في خلال صلاته، مكروه مفوت فضيلة الجماعة؛ حتى فيما أدركه مع الإمام خلافاً للزركشي هنا) انتهى.

وقال ابن قاسم نقلاً عن الرملي: (وهذ بخلاف ما لو نوى الإمامة في الأثناء فلا كراهة فيه ولا فوات فضيلة فيها، والفرق أن

(١) قوله: «لأن الجماعة. . . إلخ» تعليل من القائل بعدم صحة الاقتداء.

الاقتداء بالغير مظنة مخالفة نظم الصلاة؛ لكونه يتبع الإمام في نظم صلاته وإن خالف نظم صلاة المأموم، ولا كذلك الإمام؛ لأنه مستقل لا يكون تابعاً لغيره) انتهى، وأقره الشبراملسي في حواشي النهاية.

وانظر ما وجه كراهة الاقتداء في الصورة الأولى ـ أعني في اقتداء غير المسبوق بالمسبوق ـ إذا قيل بالكراهة فيها، هل لوجود خلاف في صحة الصلاة كما مر في الثانية وغير ذلك، فإني لم أقف فيه على شيء، ثم رأيت أن عند الحنفية لا يجوز الاقتداء بالمسبوق كما في متن تنوير الأبصار من كتبهم، وأقره عليه شارحه ومحشيه ابن عابدين، ورأيت في التحفة أثناء كلام ما نصه: (لو قام مسبوق بعد سلام إمامه، فإنه أي المسبوق بعوده أي الإمام إلى سجود السهو إذا سلم ناسياً، ولم يطل الفصل، يلزمه العود لمتابعته؛ لأن قيامه أي المسبوق لواجب عليه، فلم يتضمن قطع القدوة) انتهى.

ويعلم من هذا ومن غيره من كلامهم أن المسبوق بعد سلام إمامه ليس مستقلاً بنفسه على الإطلاق، بل في الجملة، ومن ثم قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية عقب ما تقدم عنه: (أن محل صحة القدوة أي بالمسبوق ما لم يتذكر الإمام ترك ركن من صلاته، ويعود لتداركه قبل طول الفصل، فإن عاد لم تصح قدوة المقتدي بالإمام الثاني؛ لتبين أنه مقتد بمقتد في نفس الأمر)

انتهى. فيحتمل أن يكون وجه الكراهة عدم الاستقلال المطلق أو الخلاف المذكور.

أقول: إن هذا ـ أعني عدم جواز الاقتداء بالمسبوق عند الحنفية ـ كاف في إثبات الكراهة وإن كان ملحظ القائل بها شيئاً آخر، فقد صرح في مواضع من التحفة بأن ما فيه خلاف قوي يكره، وعبارتها في الزكاة: (وينبغي أن ما وقع في حله لها أي للمرأة خلاف قوي يكره لبسه لها؛ لأنهم نزلوا الخلاف في الوجوب أو التحريم منزلة النهي كما في غسل الجمعة) انتهى، أي منزلة النهي عن الترك في الأول وعن الفعل في الثاني.

وفي الحج من التحفة: (لكن المعتمد ما في المجموع أنه لا يندب أي لمريد الإحرام تطييبه أي ثوبه جزماً للخلاف القوي في حرمته، ومنه يؤخذ أنه مكروه كما هو قياس كلامهم في مسائل صرحوا فيها بالكراهة؛ لأجل الخلاف في الحرمة، ثم رأيت القاضي أبا الطيب وغيره صرحوا بالكراهة) انتهى. وقبيل باب أسباب الحدث من التحفة في شرح قول المنهاج: والنفيس أي ويحل الإناء النفيس كياقوت في الأظهر ما نصه: (وكل ما في تحريمه خلاف قوي كما هنا ينبغي كراهته) انتهى.

ولا يخفى أن الحنفية حيث لم يجوزوا الاقتداء بالمسبوق يقولون بحرمته وهذا الخلاف قوي؛ لأنه خلاف مذهب معتبر بلا نزاع، فهو بمنزلة النهي عن الاقتداء بالمسبوق عندنا فهو مكروه، وبهذا يتبين بل يتعين أن قول التحفة كالنهاية لكن مع

الكراهة راجع للصورتين، فما فهمه شيخنا عبد الحميد هو الصواب.

وقول من قال: إن عبارة التحفة ظاهرة في الثاني وهم، وإن وهّم غيره مع أنه انجماد على القشر من غير اهتداء إلى اللب، وأيضاً أين الظهور؟! والحال أن من قواعد أئمتنا أن القيد المتأخر الواقع في الجمل أو المفردات المعطوفة يعود إلى الكل، بل القيد المتوسط يرجع لما بعده كما قبله على المعتمد كما في الوقف من التحفة.

وفي مبحث مكروهات الصلاة منها في شرح قول المنهاج: ووضع يده أي ويكره وضع يده على فمه بلا حاجة، ما نصه: (يؤخذ من ذكره له أي لفظ بلا حاجة هنا، أن ما في معناه مما قبله وبعده مقيد بذلك فلا اعتراض عليه، وأيضاً فالراجح في القيد المتوسط أنه يرجع للكل) انتهى.

وهؤلاء الزاعمون أن عبارة التحفة ظاهرة أو صريحة في الثاني لو استحضروا ما تقرر لما وسعهم أن يزعموا ذلك، ثم رأيت صاحب شوارق الأنوار جرى على اختصاص الكراهة بالصورة الثانية، حيث قال: (ومن اقتدى بمسبوق قام بعد سلام إمامه أو موافق بقي بعد سلام إمامه لتتميم دعاء التشهد، صح الاقتداء به بلا كراهة مع حصول فضيلة الجماعة كحصولها لمن اقتدى بمصل منفرد أو إمام، وإن اقتدى مسبوق بعد سلام إمامه بمسبوق أو بمصل غير مسبوق

ففي هاتين الصورتين اختلفوا في صحة الاقتداء، والمعتمد الصحة في غير الجمعة لكن مع الكراهة) انتهى.

والقياس الذي أشار إليه بقوله: «كحصولها . . . إلى آخره» فيه ما فيه؛ لأنه من قبيل القياس مع الفارق، فالوجه ما قررته، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

في امرأة تصلي بنساء فهل تجب عليها نية الإمامة أو لا؟

سُئل في امرأة تصلي بنساء، فهل تجب عليها نية الإمامة أو لا؟ وهل تتقدم عليهن أو لا؟ وهل تجهر بالقراءة في أوقات الجهر بقدر ما تسمع المؤتمات بها أو لا؟ وضحوه لنا أيدكم الله تعالى.

فأجاب عن المسألة الأولى: إن المرأة إذا أمّت بالنساء حكمها حكم الرجل إذا أمّ مطلقاً، وحينئذ فلا يشترط لصحة الاقتداء بها أن تنوي الإمامة على المعتمد، خلافاً لوجه هو للقفال أو قول عندنا، وللإمام أحمد - رضي الله عنه - كما في حواشي الأسنى للشهاب الرملي والشهاب البرلسي على المحلي: بل إنما تشترط لحصول ثواب الجماعة لها، فتستحب لها نية الإمامة؛ خروجاً من خلاف من أوجبها لمن يؤم مطلقاً ولتنال فضل الجماعة، فإن لم تنوها نالت من اقتدى بها من النساء فضلها دونها كما صرحوا به.

وأما الجواب عن المسألة الثانية: ففي الإرشاد مع شرحه للعلامة ابن حجر: (وجماعة النساء إمامتُهُنّ تتوسط الصف ندباً؛

لأنه أستر لها كعراة بُصَراء، فإنه يسن دخول إمامهم وسطهم ويكونون صفاً واحداً ما لم يضق المكان؛ لئلا ينظر بعضهم إلى عورة بعض، فإن كانوا عمياً أو في ظلمة تقدم إمامهم) انتهى.

وفي المنهاج مع شيء من شرحيه لابن حجر والرملي: (وتقف إمامتهن أي النساء وسطهن ندباً؛ لثبوت ذلك من فعل عائشة وأم سَلمة - رضي الله عنهما - ومخالفة ما ذكر مكروهة مفوتة لفضيلة الجماعة) انتهى.

والمراد «بوسطهن» أن لا تتقدم عليهن كما في الشبراملسي على النهاية، وعبر عنه بعضهم بالمساواة، فعلم أن المرأة إذا أمّت بالنساء لا تتقدم عليهن بل تقف في الصف مساوية لهن. فما في حواشي العلامة ابن قاسم على المنهج نقلاً عن تقرير الرملي من أنها أي إمامة النساء تتقدم يسيراً بحيث تمتاز عنهن وهذا لا ينافي أنها وسطهن. انتهى. ونحوه في حواشي البجيرمي عن الشوبري ضعيف؛ لمخالفته لما في التحفة والنهاية وغيرهما كما علمت، وكذا ما وقع في حواشي القليوبي على الجلال المحلي من أنه تكره المساواة في إمامة النساء بل هذا وهم صرف بلا ريب، وعدم المنافاة للذكور مخرج إلى تأويل عبارتهم فلا يصل إليه؛ لأنه خلاف الظاهر. ثم رأيت العلامة الكردي أشار في الحواشي المدنية إلى بعض ما ذكرته، حيث قال: إن المعروف من كلامهم كما بينته في الأصل، أن إمامة النساء يندب لها مساواة المؤتمات

بها، كالعراة البصراء في ضوء، لكن في حواشي المنهج للشوبري ما نصه: (مع تقدم يسير بحيث تمتاز عليهن) انتهى.

وأما الجواب عن المسألة الثالثة: ففي النهاية للشمس الرملي: (أنها تجهر أي بالقراءة إن لم يسمعها أجنبي ويكون جهرها دون جهر الذكر، فإن كان ثَم أجنبي يسمعها كره أي جهرها بالقراءة بل تسر، فإن جهرت لم تبطل صلاتها) انتهى، ومثله في المغني ومعظمه في التحفة أيضاً، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

في إمام تجشأ في صلاته وخرج منه شيء من الطعام:

سُئل في إمام دسع ـ يعني تجشأ ـ في أثناء صلاته، وخرج في حال الدسعة شيء من الطعام من بطنه كحبتي أرز، فألقى ذلك الخارج في كم عبائه اللابس له وكمل صلاته، فهل صلاته صحيحة أو لا؟ وإن قلتم بعدم الصحة، فهل صلاة المأمومين باطلة أيضاً أو لا؟ وهل ينتقض وضوءه مما ذكر أو لا؟ وهل يجب عليه غسل فمه أو لا؟ وهل كمّ عباءة المذكور يتنجس بإلقاء ذلك الخارج فيه أو لا؟ بينوا.

فأجاب: لا ينتقض الوضوء بالخارج المذكور كالقيء، ويجب عليه غسل فمه؛ لتنجسه به، ويتنجس ما لاقى ذلك الخارج من كمّ عبائه، وتبطل صلاته لكن لا من حيث ذاته، كما أنه لا يبطل الصوم به بل من حيث أنه تنجس فمه وكمّ عبائه بما لا يعفى عنه.

وحكم المقيس عليه الذي أشرت إليه أفاده العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، حيث قال: (فرع: أكل أو شرب ليلاً كثيراً، وعلم من عادته أنه إذا أصبح حصل له جشاء، يخرج بسببه ما في جوفه، هل يمتنع عليه كثرة ما ذكر أو لا؟ وهل إذا خالف وخرج منه يفطر أم لا؟ فيه نظر والجواب عنه بأنه لا يمنع من كثرة ذلك ليلاً، وإذا أصبح وحصل له الجشاء المذكور، يلفظه ويغسل فمه ولا يفطر وإن تكرر منه ذلك مراراً كمن ذرعه القيء، ويؤيده ما ذكره الشارح أي الرملي في قوله: وهل يجب عليه الخلال... إلى آخره) انتهى.

وأما حكم صلاة المأموم فينبغي على مقدمة، وهي إذا بان بعد الصلاة أن الإمام ذو نجاسة، فهل يجب القضاء على المأموم أو لا؟ وحاصل ما في المقام أنه إذا بان ذا نجاسة خفية لا يجب عليه القضاء على المعتمد، وبهذا ينظر ما في القليوبي على المحلي من أنه لا خلاف في عدم القضاء في الخفية أو بان ذا نجاسة ظاهرة. فقضية كلام ابن المقري في روضه كأصله كما في الأسنى أنه لا يجب القضاء على المأموم، وهو ما صححه في التحقيق واعتمده الأسنوي، وقضية كلام المنهاج كأصله أنه يجب القضاء، واتفق عليه محققو المتأخرين: كابن حجر، والرملي، والخطيب، وشيخهم زكريا الأنصاري وغيرهم، ثم اختلف في ضابط الظاهرة والخفية بناء على تخالفهما في الحكم، ففي شرح المنهج: (إن الظاهرة ما تكون بحيث لو تأمله المقتدي رآها والخفية بخلافها)

انتهى، وهذا الضبط لصاحب الأنوار كما يأتي.

وقال في الأسنى: أولاً إن الخفية ما تكون بباطن الثوب، والظاهرة ما تكون بظاهره، ثم قال بعد كلام: فالأولى الضبط بما في الأنوار أن الظاهرة ما تكون بحيث. . . إلى آخره، وأشار الشهاب الرملي في حواشيه إلى تصحيح ضبط الأنوار.

وفي فتح الجواد: (وهو أي الخبث الظاهر ما بظاهر الثوب، وإن حال بين الإمام والمأموم حائل، وهذا يقوي ضبط الأنوار له بأن يكون بحيث لو تأمله المأموم رآه، وقضيته أنه لو كان بعمامته مثلاً ويمكنه رؤيته لو قام قضى، وإن صلى الإمام جالساً، وهو أوجه من قول الروياني: لا قضاء. والأوجه أيضاً أنه لا قضاء على العمى مطلقاً) انتهى.

وفي التحفة: (الأوجه في ضبط الظاهرة أن تكون بحيث لو تأملها المأموم رآها أي والخفية بخلافها فلا فرق بين من يصلي إمامه قائماً أو جالساً ولو قام رآها المأموم. وفرق الروياني بين من لم يرها لبعده أو اشتغاله بصلاته فيعيد، ومن لم يرها لكونها بعمامته ويمكنه رؤيتها إذا قام فجلس عجزاً فلم يمكنه رؤيتها فلا يعيد لعذره، ويرد بأن المدار هنا كما أفاده كلامهم على ما فيه تقصير وعدمه، وبوجود تلك الحيثية أي المذكورة في الضبط السابق يوجد التقصير نظير ما مر في نجس يتحرك بحركته من أن المدار على الحركة بالقوة بخلافه أي بخلاف ما مر في السجود على متحرك بحركته لفحش النجاسة، وما هنا نجاسة فكان إلحاقها

بها أولى، والذي يتجه أن الأعمى لا تلزمه إعادة لعدم تقصيره بوجه فلم ينظر للحيثية المذكورة فيه) انتهى ببعض تصرف.

وضبطه في النهاية أولاً بمثل ما تقدم عن الفتح ثم قال: (الأولى الضبط بما في الأنوار، وضبطه في المغني بما في الأنوار واستحسنه، وقال القليوبي في حواشي المحلي: هي أي النجاسة الخفية عند شيخنا الزيادي والرملي الحكمية، بأن لا تدرك بطعم أو لون أو ريح، ومقابلها الظاهرة أي وهي العينية، وعند الطبلاوي والسنباطي وغيرهما: هي التي لو تأملها المأموم بفرضها فوق ملبوس الإمام ومع القرب منه لم يرها، وظاهر شرح شيخنا أي الرملي موافقة هذا) انتهى.

وفي ابن قاسم على التحفة ما يوافق الأول، وقال العلامة الشوبري: في حواشي المنهج: (التحقيق أن الظاهرة هي العينية في أي موضع كانت، والخفية هي الحكمية في أي موضع كانت) انتهى. وأقره الفاضلان البجيرمي والجمل في حواشيهما على المنهج، وقالا: (تعريف الشارح أي شيخ الإسلام في شرح المنهج لكل من الظاهرة والخفية، لا يأبى هذا المعنى بل هو متبادر فيه جداً) انتهى. ونحوه في حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية، وفيها نقلاً عن الإيعاب: (وواضح أن التفصيل إنما هو في الخبث العيني دون الحكمي؛ لأنه لا يرى، فلا تقصير فيه مطلقاً) انتهى. وفي الحواشي المدنية نقلاً عن الشيخ عبد الرؤوف:

(ظاهر كلامهم أن المراد بالظاهرة ما هو خارج الثوب، لا ما هو في جهة القبلة) انتهى.

ولك أن تقول: لا منافاة بين هذه الأقوال، وترد كلها إلى ضبط الأنوار الذي جروا عليه في شرح المنهج والتحفة والمغني وغيرها.

أما عدم منافاة قول من قال: إن الخفية ما بباطن الثوب والظاهرة ما بظاهره فواضح؛ لأن ما بظاهره إذا تأملها المقتدي رآها بخلاف ما بباطنه فإنه لا يراها إذا تأمله، وأما عدم منافاة قول من قال: إن الظاهرة هي العينية والخفية هي الحكمية؛ فلأن المراد بالتأمل في ضبط الأنوار ومن تبعها التحسس، فالرؤية فيه مثال كما في الشبراملسي على النهاية نقلاً عن الزيادي، حيث قال: (قوله: رآها مثال لا قيد، فلا فرق بين الإدراك بالبصر وغيره من بقية الحواس) انتهى. ومن ثم فسر العلامة البجيرمي الرؤية بالمعنى المجازي؛ حتى يشمل الإدراك بجميع الحواس حيث قال: (قوله: إذا تأملها المقتدي رآها أي أدركها بإحدى الحواس ولو بالشم) انتهى.

يعني أنه من باب إطلاق الخاص وإرادة العام، ثم إن المراد بالظاهرة على هذا ـ أعني على تفسير الظاهرة بالعينية والخفية بالحكمية ـ خصوص الظاهرة التي هي بظاهر الثوب كما هو صريح ضبط الأنوار ومن تبعها؛ لأن الظاهرة التي هي بباطن الثوب إذا تأملها المقتدي لا يراها، فهي قسم من الخفية، وحينئذ فالنجاسة

الخفية قسمان: أحدهما النجاسة الحكمية مطلقاً سواء كانت بظاهر الثوب أم بباطنه، وثانيهما النجاسة العينية إذا كانت بباطن الثوب. ثم رأيت أن في صنيع الإيعاب المتقدم إيماء ما إلى هذا حيث قال: (وواضح أن التفصيل أي بين ما بظاهر الثوب وما بباطنه إنما هو في الخبث العيني دون الحكمي؛ لأنه لا يرى فلا تقصير فيه مطلقاً) انتهى. يعني أنه لا فرق بين كونه بظاهر الثوب أو بباطنه، وعدم جريان التفصيل في الحكمي لا يقدح في كونه من الخفية كما هو معلوم.

وبما تقرر علم أن ما مر عن الإيعاب لا ينافي تفسير الظاهرة والخفية بالعينية والحكمية، خلافاً لما توهمه العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، وقد وقع له فيها هنا كلام ليس بمستقيم وتبعه البجيرمي أشار شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة إلى بعض ما فيه دون بعض.

وأما عدم منافاة الضبط المار عن الطبلاوي والسنباطي وغيرهما فظاهراً؛ لأنه يرجع إلى ضبط الأنوار، وأما ما نقله الكردي عن الشيخ عبد الرؤوف عن ظاهر كلامهم من أن المراد بالظاهرة ما هو خارج الثوب لا ما هو في جهة القبلة ففيه ما فيه، ومما يرده في نفيه ما هو في جهة القبلة؛ كونه من الظاهرة مطلقاً، ما مر عن فتح الجواد وما في فتاوى محقق أهل عصره باتفاق أهل مصره العلامة الشهاب الرملي ونصها: (سئل عن مصل في ظاهر ثوبه أو على صدره أو مس ثوبه من قدامه نجاسة وكان المأموم

بعيداً عن إمامه، هل حكمها حكم النجاسة الخفية؛ حتى لا يلزم المأموم القضاء؛ لأن النجاسة المذكورة مما تخفى على المأموم، خصوصاً إن دخل المسجد بعد تحرمه. فأجاب: بأن النجاسة المذكورة ظاهرة كما صرح به الروياني، إذ لا تخلو من تقصير، والنجاسة الظاهرة أن تكون بحيث لو تأملها أبصرها بأن كانت في ظاهر الثوب، والخفية بخلافها) انتهى.

وفي حصر الظاهرة ما بظاهر الثوب تصريح بما أشرت إليه فيما مر من أن ما بباطن الثوب من الحكمية مطلقاً وإن كانت عينية، فتحصل أن النجاسة الظاهرة هي العينية التي بظاهر الثوب مطلقاً في أي جهة كانت ولو في جهة القبلة، وأن الخفية هي الحكمية مطلقاً سواء كانت بظاهر الثوب أم بباطنه، وكذا العينية التي هي بباطن الثوب.

وهذا التلفيق[1] من فيض من بيده أزمة التوفيق وعض عليه بالنواجذ، فإني لم أر من حام حول حماه، وبما تقرر علم أنه لا قضاء على المأمومين في مسألتنا؛ لأن الخارج مع الجشاء مع كونه غير مدرك للمأمومين دخل بسبب إلقائه في كم العباء في حكم النجاسة الخفية. وقال في الإيعاب: (إن مثل الأعمى أي في عدم وجوب القضاء عليه مطلقاً فيما يظهر ما لو كان في ظلمة

(١) قوله: «هذا التلفيق» أي الجمع ببيان عدم المنافاة بين تلك الأقوال المذكورة. المؤلف.

شديدة لمنعها أي الظلمة أهلية التأمل، وإن الخرق في ساتر العورة كالخبث فيما ذكر من التفصيل) انتهى. أفاده في الحواشي المدنية، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

فيما لو بان الإمام ذا نجاسة ظاهرة ويعلم بها المقتدي:

سئل ـ أدام الله نفعه ـ فيما لو بان الإمام ذا نجاسة ظاهرة، كأن كانت على صدره ولم يعلم بها المقتدي وقلتم بوجوب القضاء على المقتدي، فهل يجب على الإمام إعلامه بها؛ حتى يقضي صلاته أو لا؟ أفتونا ـ أثابكم الله تعالى ـ.

فأجاب: نعم يجب على الإمام إعلامه، ففي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية ما نصه: (**فائدة**: يجب على الإمام إذا كانت النجاسة ظاهرة إخبار المأموم بذلك؛ ليعيد صلاته أخذاً من قولهم: لو رأى على ثوب مصل نجاسة وجب إخباره بها، وإن لم يكن آثماً، ومن قولهم: لو رأى صبياً يزني بصبية وجب منعه من ذلك؛ لأن النهي عن المنكر لا يتوقف على علم من أريد نهيه) انتهى. وأقره من جاء بعده من أرباب الحواشي، كالعلامة الجمل في حواشي المنهج، وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، والله أعلم.

في كراهة أكل البصل والثوم وما شابههما:

سئل رحمه الله في البصل، هل يكره أكله ولو خارج المسجد؟ وهل

قال به أحد من العلماء؟ بينوه فإنه وقع نزاع فيه عندنا.

فأجاب: في فتاوى العلامة الشهاب الرملي ما نصه: (سئل هل يكره أكل الثوم أو البصل خارج المسجد أو لا؟ فأجاب: بأنه يكره له أكله نيئاً، فقد جزم به في الأنوار بل جعله مقيساً عليه، حيث قال: وكره له ـ يعني النبي ﷺ ـ أكل الثوم والبصل والكراث وإن كان مطبوخاً، كما ذكره لنا أي معشر الأمة نيئاً. انتهى. وظاهره أنه منقول المذهب؛ إذ عادته غالباً في غير ذلك عزوه إلى قائله وإن اعتمده) انتهى. وهذا مشتمل على جواب مسألتنا مع زيادة، وما في الأنوار نقله في الأسنى وأقره. وفي حواشيه للشهاب الرملي عن الزركشي أن موضع الكراهة النيئ، أما المطبوخ فقد صح أنه ﷺ أكل طعاماً فيه بصل. انتهى.

ثم ما تقدم من كراهة أكل البصل ونحوه في حقه ﷺ هو الأصح في الروضة، وأصلها كما في الغرر، وقيل: إنه حرام كما أفاده في البهجة، والحاصل إن أكل نحو البصل مكروه شرعاً ولو خارج المسجد، فإذا تركه الإنسان لامتثال أمر الشارع يثاب عليه، والحكمة في كراهته داخل المسجد، تأذى من يحضر فيه من بني آدم والملائكة الحاضرين فيه، وخارجه إذا كان منفرداً تأذي من معه كالملكين الكاتبين، فقد صح في الخبر أن الملائكة يتأذون مما يتأذى بنو آدم أي من الرائحة الكريهة.

وما في حواشي ابن قاسم على التحفة والشبراملسي على النهاية مما يخالف ما ذكرته آخراً، مبني على عدم كراهة أكله

خارج المسجد، ثم ما تقدم من كراهة أكل البصل ونحوه مطلقاً ولو خارج المسجد اعتمده العلامة الشمس الرملي في النهاية، ناقلاً عن إفتاء والده والعلامة ابن حجر في فتاواه والقليوبي في حواشي المحلي، ونقله البجيرمي في حواشي المنهج عن البرماوي وأقره، وكذا الجمل في حواشي المنهج.

قال الشبراملسي في حواشي النهاية: (وينبغي أن محل الكراهة ما لم يحتج لأكله كفقد ما يأتدم به أو توقان نفسه ويحمل عليه قوله ﷺ «**كُلْهُ فَإِنِّي أُنَاجِي مَنْ لَا تُنَاجِي**»[1] انتهى. وفيه أن قوله ﷺ: «كله... إلخ» كان في المطبوخ لا في النّيئ الذي الكلام فيه.

والذي اعتمده العلامة ابن حجر في الفتح والتحفة أنه يكره له المنتن، إلا إذا لم يكن له عذر وفي عزمه الاجتماع بالناس أو دخول المسجد، عبارة الفتح: (ويكره أكل المنتن أي إن لم يكن له عذر، وظهر ريحه، وفي عزمه الاجتماع بالناس أو دخول المسجد، فإطلاق الأنوار كراهة أكله، يتعين حمله على ما ذكرته) انتهت. وعبارة التحفة بعد كلام: (ومن ثم أي لأمره ﷺ من أكل شيئاً من نحو الثوم، بالجلوس في بيته وعدم دخول المسجد؛ لإيذائه الملائكة، كره لأجل ذلك ولو لعذر، فيما يظهر الاجتماع بالناس، وكذا دخوله المسجد بلا ضرورة ولو خالياً، إلا إن أكله لعذر فيما

---

(١) رواه البخاري (٧٣٥٩)، ومسلم (٥٦٤) بلفظ: «كل فأنا أناجي من لا تناجي».

يظهر، والفرق واضح، قيل: ويكره أكل ذلك إلا لعذر. انتهى. وفي إطلاقه نظر، ولو قيدت أي الكراهة بما إذا أكله وفي عزمه الاجتماع بالناس أو دخول المسجد لم يبعد) انتهت ملخصة.

قال في النهاية: (والأوجه كما يقتضيه إطلاقهم، عدم الفرق بين المعذور أي في أكله ما ذكر وغيره، لوجود المعنى وهو التأذي، ولا فرق في ثبوت الكراهة بين كون المسجد خالياً أو لا) انتهى ونحوه في المغني، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب صلاة الجمعة

ورد السؤال من مدينة العين:

في إمام مالكي يصلي خلفه من بقية المذاهب فهل تجب مراعاتهم؟

سئل في إمام مالكي يصلي بأناس، بعضهم شافعي المذهب وبعضهم مالكي المذهب، فهل يجب عليه مراعاة مذهب من يصلي خلفه من الشافعية أو لا؟ وهل يجب على الشافعي إعادة الظهر إذا لم يستوف شروط الخطبة أو لا؟ وهل إذا أظهر النون المدغمة في الشهادة في الخطبة يضر أو لا؟ أفتونا ـ آجركم الله تعالى ـ.

فأجاب: أما المسألة الأولى فنحن ما نخوض فيها؛ لأن مبحثها فقه السادة المالكية، فليراجع في ذلك عالم مالكي ثقة عدل خبير، نعم عكسها من مباحث فقه مذهبنا معاشر الشافعية، وهو ما لو صلى شافعي بأناس بعضهم شافعي المذهب وبعضهم مالكي المذهب، فقد تعرض له العلامة الشهاب الرملي، وعبارة فتوحات الوهاب للعلامة الجمل نقلاً عن الأجهوري: (سئل الشهاب الرملي عن إمام مسجد يصلي بعموم الناس أي بأهل مذهبه ـ أعني الشافعية وغيرهم ـ هل يجب على الإمام أن يراعي

الخلاف أو لا؟ ويقتصر على مذهبه؟ فأجاب: بأنه يجب عليه رعاية الخلاف) انتهت.

قال العلامة الشوبري: (إن الإمام إذا لم يراع الخلاف لا يستحق المعلوم؛ لأن الواقف لم يقصد تحصيل الجماعة لبعض المصلين دون بعض، بل قصد حصولها لجميع المقتدين، وهو إنما يحصل برعاية الخلاف المانعة من صحة صلاة البعض أو الجماعة دون البعض) انتهى.

قال تلميذه العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (هو قريب حيث كان إمام المسجد واحداً، بخلاف ما إذا شرط الواقف أئمة مختلفين، فينبغي أنه لا يتوقف استحقاق المعلوم على مراعاة الخلاف، بل وينبغي أن مثل ذلك ما لو شرط كون الإمام حنفياً مثلاً، فلا يتوقف استحقاقه المعلوم على مراعاة غير مذهبه أو جرت عادة الأئمة في تلك المحلة بتقليد بعض المذاهب، وعلم الواقف بذلك فيحمل وقفه على ما جرت به العادة في زمنه، فيراعيه دون غيره. نعم لو تعذرت مراعاة الخلاف، كأن اقتضى بعض المذاهب بطلان الصلاة بشيء وبعضها وجوبه، أو بعضها استحباب شيء وبعضها كراهته، ينبغي أن يراعي الإمام مذهب مقلده، ويستحق مع ذلك المعلوم) انتهى، وأقره الجمل في فتوحات الوهاب.

وفي حواشي شيخنا عبد الحميد على التحفة: يظهر أن المراد من الخلاف في كلام الشوبري أي المذكور الخلاف الذي لا يمنع مذهب الإمام عن رعايته بوجه، وعلى هذا المراد فلا يظهر تقييد

الشبراملسي قرب ما قاله الشوبري بقوله: «حيث كان إلى قوله نعم...إلخ» بل الظاهر إطلاق ما قاله الشوبري، فليراجع الجواب عن المسألة الثانية أن الخطيب المالكي إذا لم يستوف جميع شروط الخطبة بأن ترك شيئاً منها، لا يجوز للشافعي أن يصلي الجمعة خلف ذلك المالكي، فإن صلى فقد تلبس بعبادة فاسدة فيأثم بذلك، ويجب عليه على كل حال أن يصلي الظهر.

ففي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية: (لو رأى حنفياً مس فرجه مثلاً ثم خطب، فهل تصح خطبته أم لا؟ فيه نظر، الظاهر الصحة، ويوجه بما صرحوا به من أنا نحكم بصحة عبادة المخالفين حيث قلدوا تقليداً صحيحاً، وإنما امتنعت القدوة بهم للربط بين الإمام والمأموم المقتضي لجزمه بالنية، وذلك يتوقف على اعتقاد صحة صلاته ولا ارتباط بين السامعين والخطيب، فحيث حكم بصحة عبادته اكتفى بخطبته، لكنا لا نصلي خلفه، فإن أمّ غيره جاز الاقتداء به، ويحتمل أن يقال وهو الأقرب، بل المتعين عدم الصحة أي عدم صحة الخطبة، لأنه وإن لم يكن بينهما رابطة، لكنه يؤدي إلى فساد نية المأموم لاعتقاده حين النية، أنه يصلي صلاة لم تسبق بخطبة في اعتقاده) انتهى.

وأقره من جاء بعده كالعلامة الجمل في فتوحات الوهاب وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، ومعلوم أن الطهارة من الحدث شرط من شروط الخطبة، فكما ضر ترك هذا الشرط من

الخطيب الحنفي بالنسبة للشافعي، كذلك يضر ترك هذا الشرط أو غيره من بقية شروط الخطبة من الخطيب المالكي بالنسبة للشافعي.

والجواب على المسألة الثالثة: أن إظهار النون المدغمة في لام «أن لا إله» غير مضر؛ لأن الشهادة ليست من أركان الخطبة ولا من شروطها، بل ترك الشهادة من أصلها لا يضر بالخطبة، والله ﷻ أعلم.

❁ ❁ ❁

باب صلاة الكسوف

ورد هذا السؤال من صور:

فيما إذا نزلت نازلة هل يسن الخروج إلى الصحراء للصلاة والدعاء لرفع تلك النازلة وهل يصلوا جماعة:

سئل رحمه الله فيما إذا نزلت بالمسلمين نازلة ـ لا نزلت ـ، هل يسن لهم الخروج إلى الصحراء للصلاة والدعاء برفع تلك النازلة؟ وهل تكون تلك الصلاة جماعة أو فرادى؟ وهل لذلك أصل في الشرع؟ وما يفعلونه من التهليل والتكبير؟ وقولهم: يا لطيفاً لم تزل، الطف بنا فيما نزل، إنك لطيف لم تزل، الطف بنا والمسلمين، حال كونهم طائفين بالبلد رافعين بذلك أصواتهم، هل مباح أو مسنون؟ كالأذان عند تغول الغيلان، وما يفعلونه أيضاً في بعض البلدان، عند نزول النازلة وعدم الغيث من قراءة القرآن في المصاحف، وهم طائفون بأطراف البلد، قاصدون بذلك دفع البلاء وطلب الغيث، هل هو جائز أو مندوب؟ بينوا لنا.

فأجاب رحمه الله: الذي يظهر من كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ أن الخروج إلى الصحراء للتضرع والدعاء لا يسن عند كل نازلة، بل عند بعض من النوازل ـ أعني الزلزلة والصاعقة والريح الشديدة والخسف ـ، عبارة فتح الجواد للشيخ ابن حجر: (ويسن الخروج

إلى الصحراء وقت الزلزلة والدعاء والتضرع) انتهت ومثلها عبارة شرح البهجة لشيخ الإسلام زكريا، وعبارة شرح بأفضل للشيخ ابن حجر: (ويسن الخروج إلى الصحراء وقت الزلزلة) انتهت، وعبارة الأسنى لشيخ الإسلام زكريا: (ويسن الخروج إلى الصحراء وقت الزلزلة، قاله العبادي ويقاس بها أي الزلزلة نحوها) انتهت، ونحوه في القسطلاني على البخاري: (والمراد بنحوها فيما يظهر، الصاعقة والريح الشديدة والخسف، كما يدل عليه كلامه قبل ذلك، حيث قال مع أصله: ويستحب لكل أحد أن يتضرع بالدعاء ونحوه، عند الزلازل، ونحوها من الصواعق والريح الشديدة والخسف) انتهى.

فليس المراد بنحوها في عبارة الأسنى المتقدمة كل نازلة؛ إذ لا يسن الخروج إلى الصحراء عند كل نازلة، فقد صرح الشيخ ابن حجر في التحفة بأن التضرر بكثرة المطر نازلة، ومع هذا صرح بأنه لا يسن هنا خروج إلى الصحراء، قال: (وعبارة الأم صريحة في ذلك) انتهت.

وقال شيخ الإسلام الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: (وظاهره أي صنيع البخاري أن الدعاء بذلك أي بالاستصحاء متوقف على سبق السقيا، وكلام الشافعي في الأم يوافقه، وزاد أنه لا يسن الخروج للاستصحاء) انتهى. قال المحقق الكردي في حواشي شرح بأفضل: (ومنه أي من نحو الزلازل الحاجة إلى طلوع الشمس كما في التحفة أوائل الاستسقاء) انتهى.

وصرح به أيضاً العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، حيث قال: (هو أي عدم طلوع الشمس المعتاد من قسم الزلازل والصواعق) انتهى.

فترى أنهم صرحوا بأن كثرة المطر المضرة من النوازل، ومع هذا قالوا: لا يسن الخروج عندنا، وصرحوا أيضاً كما ترى بأن عدم طلوع الشمس من قبيل الزلازل المصرح بأنه يسن الخروج إلى الصحراء عندها كما علمت، ومع هذا قالوا: لا يسن الخروج إليها عنده، وليس من نحو الزلازل الطاعون أيضاً كما نقله العلامة ابن قاسم عن الرملي أي فحينئذ فلا يسن الخروج الى الصحراء عنده.

وعبارة العلامة ابن حجر في فتاواه بعد كلام: (أما الدعاء برفعه أي الطاعون والخروج إلى الصحراء فبدعة، قيل: بل لو قيل بتحريمه لكان ظاهر الأمر إحداث كيفية يظن الجهال أنها سنة) انتهت.

فعلم مما تقرر، أن كل نازلة من قبيل الزلازل والصواعق يسن عندها الخروج إلى الصحراء؛ للتضرع والدعاء، وأن كل نازلة لا تكون من قبيلها لا يسن الخروج إليها بذلك.

وقول السائل حفظه الله تعالى: «وهل تكون تلك الصلاة جماعة أو فرادى؟» جوابه: أنه يسن لكل أحد أن يصلي ركعتين في بيته عند حصول نازلة تكون من قبيل القسم الأول كالزلزلة والصاعقة والريح الشديدة. عبارة فتح الجواد للشيخ ابن حجر مع أصله: (وصلوا ندباً ركعتين، لا على هيئة صلاة الكسوف على

المعتمد، لنحو زلزلة كصاعقة وريح شديدة فرادى في البيت، كما بحثه المصنف أي ابن المقري كيلا يكونوا غافلين، ولا تسن هنا جماعة) انتهت. ونحوه في شرحه على بأفضل وشرح الروض لشيخ الإسلام زكريا والنهاية وغيرها. قال العلامة الشبراملسي: وينوي سببها أي كالزلزلة.

وقول السائل: «وهل لذلك أصل في الشرع؟» جوابه: نعم، له أصل في الشرع، لكن بالنسبة لكل نازلة تكون من قبيل القسم الأول كالزلزلة والصاعقة، ودليل ذلك مذكور في الطولات كالروضة وشرح مختصرها لشيخ الإسلام.

وقول السائل: «وما يفعلونه من التهليل والتكبير. . . إلى قوله: يباح أو مسنون؟» جوابه: أن أصل الذكر مندوب، فهو مطلوب من العبد في سائر حالاته عموماً وعند ظهور الآيات والنوازل خصوصاً، كما يشير إليه ما في الصحيحين وغيرهما، من أنه قال ﷺ: **«إنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللهِ لا ينخسفان لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ ذَلِكَ فاذكُروا اللهَ وَكَبِّرُوا وَصَلّوا وَتَصَدَّقُوا»** قال في فتح الباري: وفي ذلك إشارة إلى أن الالتجاء إلى الله عند المخاوف بالدعاء والاستغفار، سبب لمحو ما فرط من العصيان يرجى به زوال المخاوف، وأن الذنوب سبب للبلايا والعقوبات العاجلة والآجلة، نسأل الله تعالى رحمته وعفوه وغفرانه.

وفي رواية للبخاري، وقال أي ﷺ: **«هذِهِ الآيَاتُ الَّتِي يُرْسِلُ اللهُ، لا تَكُونُ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلا لِحَيَاتِهِ، وَلَكِنْ يُخَوِّفُ اللهُ بِها**

عِبَادَهُ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ شيئاً مِنْ ذَلِكَ، فافزعوا إلى ذِكْرِ اللهِ وَدُعَائِهِ وَاستغفَارِهِ». قال في فتح الباري: (واستدل بذلك على أن الأمر بالمبادرة إلى الذكر والدعاء والاستغفار وغير ذلك لا يختص بالكسوفين؛ لأن الآيات أعم من ذلك) انتهى. قال الشيخ ابن حجر في أواخر الاستسقاء من التحفة: (إن الذكر عند الأمور المخوفة يؤمن غائلتها) انتهى.

وفي وصية سيدي ابراهيم المتبولي من جملة فوائد الذكر أن به تدفع الآفات، وفي شرحها للقطب الشعراني: وقالوا: إن البلاء إذا نزل على قوم وفيهم ذاكر حاد عنه البلاء. انتهى. قال العلامة الشوكاني في شرح منتقى الأخبار: (قوله: «أي ﷺ فافزعوا إلى ذكر الله. . . إلخ» فيه الندب إلى الدعاء والذكر والاستغفار عند الكسوف؛ لأنه مما يدفع الله تعالى به البلاء) انتهى.

وفي الحديث أنه قال ﷺ: **«لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَمْنَعُ الْعِبَادَ مِنْ سَخَطِ اللهِ مَا لَمْ يُؤْثِرُوا صَفْقَةَ دُنْيَاهُمْ عَلَى دِينِهِمْ، فَإِذَا آثَرُوا صَفْقَةَ دُنْيَاهُمْ عَلَى دِينِهِمْ، ثم قَالُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ رُدَّتْ عَلَيْهِم، وَقَالَ: كَذَبْتُمْ»**[١]. وفي رواية: **«لا تَزَالُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَحْجُبُ غَضَبَ الرَّبِّ عَنِ النَّاسِ مَا لَمْ يُبَالوا ما ذَهَبَ مِنْ دِينِهم إِذَا صلحت لهم دنياهم، فإذا قالوها، قيل: كذبتم لستم من أهلها»**[٢] وقال ﷺ:

---

(١) كنز العمال (٢٢١) رواه الحكيم عن أنس.

(٢) كنز العمال (٢٢٢) رواه ابن النجار عن زيد بن أرقم.

«لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَدْفَعُ عَنْ قَائِلِهَا تِسْعَةً وَتِسْعِينَ بَاباً مِنَ الْبَلاءِ أَدْنَاهَا الْهَمّ»(١)، وفي رواية: **«لا تَزَالُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَدْفَعُ سخط اللهِ تعالى عَنْهُ** ـ أي عن قائلها ـ **عن العباد حَتَّى إِذَا نَزَلوا بِالْمَنْزِلِ الذَّي لا يُبالونَ ما نَقَصَ مِنْ دِيْنِهم إذا سلمت لهم دنياهم، فَقَالوا عِنْدَ ذَلِكَ، قَالَ اللهُ لَهُمْ: كَذبتُمْ»**(٢)، وقال ﷺ: **«لَا تَزَالُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ تَنْفَعُ مَنْ قالَهَا؛ حتى يَسْتَخِفّوا بِهَا وَالاستخفاف بِحقّها أَنْ يَظْهَرَ الْعَمَلُ بِالْمَعَاصِي فَلَا يُنْكِرُوهُ وَلا يُغَيّرُوهُ»**(٣).

والحاصل أن الذكر الشامل للتهليل والتكبير وغيرهما مسنون عند حصول نازلة من النوازل، ولكن خصوص تلك الكيفية التي ذكرها السائل، بدعة مباحة إن لم يعتقدوا سنيتها بالخصوص وإلا فمحرمة.

وقول: «يا لطيفاً. . . إلى آخره» نقله بعض تلامذة العلامة الشبراملسي عن ابن حجر، لكن بخصوص أنه ينفع من الطاعون لا لكل نازلة، ولم يقيده أيضاً بخصوص قراءته بل إما قراءته وإما كتابته وحمله، وفي ذلك المنقول تخالف وزيادة كما ذكره السائل، ولفظه: يكتب للطاعون البسملة، ويا لطيف لم يزل، الطف بنا فيما

---

(١) كنز العمال (٢٢٦) رواه الديلمي عن ابن عباس.
(٢) كنز العمال (٢٢٤) بلفظ: «لا يزال قول لا إله إلا الله يرفع سخط. . .إلخ». رواه الحكيم عن أنس.
(٣) كنز العمال (٢٢٣) بلفظ: «حتى يستخف بها. . .إلخ». رواه الحاكم في تاريخه عن أبان عن أنس.

نزل، إنك لطيف لم تزل، حي صمد باق، وله كنف واق، دخلنا في كنف الله، واستجرنا برسول الله ﷺ، اللهم إنا نجعلك في نحورهم، ونعوذ بك من شرورهم، يا مالك يوم الدين، إياك نعبد وإياك نستعين، الله لي عند كل شدة، حسبي الله وحده، أليس الله بكاف عبده، وصلى الله على سيدنا محمد وآله، ويحفظنا من الطعن والطاعون بجاه ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ هَمَّ قَوۡمٌ أَن يَبۡسُطُوٓاْ إِلَيۡكُمۡ أَيۡدِيَهُمۡ فَكَفَّ أَيۡدِيَهُمۡ عَنكُمۡۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾ [المائدة: ١١] تكتب هذه الآية خمس مرات وقوله تعالى: ﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ﴾ [التوبة: ١٢٨] إلى آخر السورة يكتب ذلك ويحمل أو يقرأ كل يوم. انتهى.

وما ذكره السائل ـ حفظه الله تعالى ـ من قراءة القرآن في المصحف، في حال طوفانهم بأطراف البلد، بدعة قبيحة، ليس له شاهد في الشرع، فهو من مخترعات الجهلة، فينبغي لكل مسلم أن ينكر ذلك على حسب استطاعته، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من القسم:

في كيفية نية صوم الاستسقاء وصلاته إذا أمر بهما الإمام:

سئلت عن كيفية نية صوم الاستسقاء وصلاته إذا أمر بهما الإمام.

فأجبت: اختلف المتأخرون من أئمتنا في وجوب صوم الاستسقاء وعدمه إذا أمر به الإمام، فالذي أفتى به الإمام النووي

وسبق إليه العز بن عبد السلام في قواعده، وأقره جمع منهم: السبكي، والقمولي، والأسنوي، والزركشي، والبلقيني في موضع، وقال الأذرعي: إنه الأصح وجوبه، واعتمده شيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وتلامذته: الشهاب الرملي، وولده الشمس الرملي، والشهاب ابن حجر، والخطيب الشربيني وغيرهم، وقال البلقيني في موضع آخر: (إنه أي القول بوجوب الصوم مردود بقول الشافعي في الأم، وبلغنا عن بعض الأئمة أنه كان إذا أراد أن يستسقي أمر الناس، فصاموا ثلاثة أيام متتابعة وتقربوا إلى الله تعالى بما استطاعوا من خير، ثم خرجوا في اليوم الرابع فاستسقى بهم، وأنا أحب ذلك لهم وآمرهم أن يخرجوا في اليوم الرابع صياماً من غير أن أوجب ذلك عليهم ولا على إمامهم، وهو صريح في عدم إيجاب ذلك) انتهى.

قال في الأسنى: (ويجاب بأن كونه مجرد دعوى وغاية الأمر أنه ظاهره، وبتقدير صراحته فهو محمول بقرينة كلامه في باب البغاة على ما إذا لم يأمرهم الإمام بذلك، ويدل له قولهم في باب الإمامة العظمى: يجب طاعة الإمام في أمره ونهيه ما لم يخالف حكم الشرع) انتهى.

وما نقله البلقيني عن الأم هو النص الذي أشار إليه في العباب، حيث قال: (أفتى النووي بأن الصوم يصير واجباً بأمر الإمام، والنص يقتضي خلافه) انتهى. فعلى ما قاله البلقيني من عدم وجوب الصوم بأمر الإمام، فحكمه في النية حكم صومه بغير

أمر الإمام، وصومه بغير أمر الإمام من قبيل صوم النفل ذي السبب، وهو يجب تعيينه كما بحثه الأسنوي في المهمات، واعتمده في الروض، والرملي في النهاية، وغاية البيان، وجزم به ابن حجر في فتح الجواد وشرح بافضل.

ومثل ذي السبب الراتب على ما بحثه في المجموع وهو المؤقت كعرفة، وعليه جرى الشمس الرملي في غاية البيان وتبرأ منه في النهاية، وجزم به أيضاً ابن حجر في شرحي الإرشاد وبافضل، ثم قال في شرح بافضل: (ومعنى وجوب التعيين في النفل المذكور بقسميه أي المؤقت، وذي السبب أنه شرط بالنية؛ لحيازة الثواب المخصوص، لا أن الصحة متوقفة عليه أي التعيين.

وقال في التحفة بعدما نقل بحث النووي في المجموع اشتراط التعيين في الراتب كعرفة وإلحاق الأسنوي به أي بالراتب ما له سبب كصوم الاستسقاء إذا لم يأمر به الإمام كصلاته ما نصه: (وهما أي بحث المجموع في الراتب، وإلحاق الأسنوي به ذا السبب واضح، إن كان الصوم في كل ذلك مقصوداً لذاته، أما إذا كان المقصود وجود صوم فيها وهو ما اعتمده غير واحد، فيكون التعيين شرطاً للكمال وحصول الثواب عليها بخصوصها، لا لأصل الصحة نظير ما مر في التحية) انتهى كلام التحفة.

وكلامها كالمتردد، وكما ترى في أن الصوم في تلك الأيام مقصود بالذات، فيشترط فيه التعيين أو المقصود وجود صوم فيها، فلا يشترط فيه التعيين بالنسبة للصحة بل بالنسبة لحصول

الثواب المخصوص كالتحية، فإذا نوى مطلق الصوم صح صومه عن صوم الاستسقاء، لكن ليس له الثواب المخصوص، ثم القائلون بوجوب صوم الاستسقاء بأمر الإمام، اختلفوا في وجوب التبييت في النية، فالذي اعتمده الأسنوي، والزركشي، وشيخ الإسلام زكريا في الأسنى، والشهاب الرملي في فتاويه وحواشي الأسنى، والشمس الرملي في النهاية، والخطيب في المغني، والشهاب ابن حجر في كتبه، وغيرهم، وجوب التبييت. قال في النهاية: (فلو لم يبيت لم يصح الصوم) انتهى.

قال العلامة الشبراملسي في حواشيه عليها: (أي عن الصوم الذي أمر به الإمام وإلا فهو نفل مطلق ولا وجه لفساده ولكنه يأثم؛ لعدم امتثاله أمر الإمام) انتهى، ومثله في الشرقاوي وغيره.

وقال ابن قاسم في حواشي التحفة: (إنه يعصي بترك التبييت ويقع صومه نفلاً، ويقوم مقام الواجب، وظاهر ما نقله القليوبي عن الرملي من أنه يجزي عنه صوم النفل، وظاهر ما نقله الكردي عن شرح البهجة للرملي من أنه يحصل بفرض ونفل يوافق ما ذكره ابن قاسم، والذي اختاره الأذرعي عدم وجوب التبييت، قال: ويبعد عدم صحة صوم من لم ينو ليلاً كل البعد. وقال الشمس الغزي: ويحسن تخريج وجوب التبييت على صوم الصبي رمضان، أو على صوم النذر) انتهى. أي فيجب التبييت؛ إذ لا يصح صوم من ذكر بغير التبييت.

وقال الشيخ بدر الدين ابن قاضي شهبة: (والظاهر عدم

الوجوب؛ لأن صلاة الاستسقاء تجب بأمر الإمام، ولم يقل أحد بوجوب نية الفريضة فيها، ولأن وجوب الصوم ليس هو لعينه بل لعارض وهو أمر الإمام، ولهذا لا يستقر في الذمة بخلاف المنذور، ولأن الإمام لو أسقط عنه صلاة الاستسقاء سقط وجوب صومها) انتهى.

قوله: «لأن صلاة الاستسقاء. . إلخ» يأتي ما فيه، وقوله: «ولأن وجوب الصوم ليس هو لعينه. . . إلخ» والذي استقرب ابن حجر في الإمداد وغيره خلافه.

قال في الإمداد: (هل الصوم صار واجباً لذاته أو خشية شق العصا الأقرب الأول بديل وجوب التبييت، مع أنه أي التبييت أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه، فإن قلنا بالثاني جاز له تعاطي مفطر خفية، واكتفى بإظهار صورة الصائمين) انتهى.

وقال في فتح الجواد: (وبه أي وبوجوب التبييت يعلم أن الصوم صار واجباً لذاته لا لخشية شق العصا فقط، فلا يجوز الفطر فيه باطناً، كما لا يجوز ترك النية مع أنها أمر باطن لا يطلع عليه) انتهى.

وقوله: «ولهذا لا يستقر في الذمة» أشار إلى رده في الإمداد، حيث قال: (لا ينافي وجوب التبييت، كونه لا يستقر في الذمة؛ لأن الأداء قد يجب دون القضاء) انتهى.

ويأتي عن الإيعاب الإشارة إلى رده أيضاً، ومقتضى كلامهم أنه يجب في نيته التعيين أيضاً، وصرح به الشمس الرملي في

النهاية، والظاهر أن المراد بالتعيين هنا الإضافي لا الحقيقي، بقرينة أنه صرح في النهاية وغيرها بأنه يصح صومه عن النذر والقضاء والكفارة؛ لأن المقصود وجود الصوم في تلك الأيام أي الأيام التي أمر الإمام بصومها. انتهى. وأعني بالإضافي التعيين بالإضافة إلى النفل المطلق، فإن النفل المطلق لا يكفي عنه.

ثم رأيت العلامة الشبراملسي قال في حواشيه عليها أي النهاية ما نصه: (قوله: المقصود وجود الصوم قضية كون هذا هو المقصود عدم اشتراط التعيين في نيته أي صوم الاستسقاء، ويخالفه قوله أي الرملي: والتعيين أي يجب في هذا الصوم التعيين إلا أن يحمل وجوب التعيين على ما إذا لم يكن ثم صوم غيره واجباً، وعدم التعيين على خلافه، أو يحمل قوله هنا على ما إذا نوى النذر مثلاً والاستسقاء) انتهى.

ويرد حمله الأول ما نقله النور الزيادي عن إفتائه أي الرملي أن مثله أي مثل صوم النذر والقضاء، صوم الإثنين والخميس أي مثلاً وما تقدم عن المحقق الكردي نقلاً عن شرح البهجة له، وعن القليوبي نقلاً عنه أيضاً من أنه يحصل بفرض ونفل.

وأما حمله الثاني فيأباه التعليل السابق على أنه أيضاً خلاف الظاهر، فالوجه ما ذكرناه من أن المراد التعيين الإضافي، ويشير إليه قول الرملي المتقدم آنفاً، ومثله صوم الإثنين والخميس المقتضي أن الملحق بنحو النذر، إنما هو النفل المؤقت دون النفل المطلق، وبما قررناه اندفع استشكال الشبراملسي المذكور، فافهم.

وبحث في التحفة أنه لو نوى به نحو قضاء أثم؛ لأنه لم يصم امتثالاً للأمر الواجب عليه امتثاله باطناً، وقال: (ومن ثم لو نوى هنا الأمرين اتجه أن لا إثم؛ لوجود الامتثال ووقوع غيره معه لا يمنعه) انتهى.

وأما التعرض للفرضية فليس بشرط في نية صومه، بناء على المعتمد أنه لا تجب في الفرض نية الفرضية، خلافاً لمقتضى كلام ابن المقري في الإرشاد كالمنهاج والروضة.

والحاصل، أن صوم الاستسقاء بعد أمر الإمام به، إن قلنا بما قاله البلقيني ومن وافقه من أنه لا يجب صومه، فأقل نيته: نويت الصوم، بناء على أنه لا يشترط التعيين في نيته أو صوم الاستسقاء بناء على أنه يشترط فيها ذلك، وكمالها نويت صوم غد عن أداء صوم سنة الاستسقاء، وإن قلنا بما قاله جمهور المتأخرين من أنه يجب صومه بأمر الإمام به، فأقلها على المعتمد نويت صوم الاستسقاء، وكمالها مراعاة لجميع الأقوال أن يقول بقلبه ولسانه نويت صوم غد عن أداء فرض صوم الاستسقاء لله تعالى.

وأما نية صلاة الاستسقاء فوقع فيها خلاف أيضاً بين المتأخرين، فالذي جرى عليه الشيخ بدر الدين ابن قاضي شهبة، أنه لا يجب في نيتها التعرض للفرضية، قال: ولم يقل أحد بوجوب نية الفرضية فيها، وهو الذي استقر عليه رأي الشمس الشوبري آخراً، حيث قال: (ويظهر وجوب التعيين ونية الفرضية فيها؛ لأنها تصير فرضاً بأمر الإمام قياساً على الصوم، ولم أر من

تعرض لذلك، ثم ظهر أنه يكتفي بنية السبب فليحرر، ثم رأيت في عبارة الجزم بعدم وجوب نية الفرضية، ونقله الشيخ في حواشي شرح الروض) انتهى.

ورده الشمس الحفني بأنه كيف لا ينوي الفرضية مع وجوبها، وأقر رده البجيرمي في حواشي المنهج، ومقتضى كلام التحفة في باب صفة الصلاة قد يوافق ما قاله ابن شهبة، حيث قال: (وتجب نية الفرضية في مكتوبة، ونذر وجنازة، ومعادة) انتهى، إلا أن يقال الحصر في كلامها إضافي، والمعتمد الذي اقتضاه كلام أئمتنا في بابي صفة الصلاة وصلاة الاستسقاء، أنه يجب فيها التعرض للفرضية، وصرح به العلامة ابن حجر، فقال في شرح الإرشاد: (قياس وجوب التبييت، وجوب نية الفرضية في صلاة الاستسقاء إذا أمرهم أي الإمام بها وهو متجه خلافاً لبعضهم، وقال في الإيعاب: ومن احتج لعدم الوجوب أي لعدم وجوب التبييت في نية الصوم، بأن صلاة الاستسقاء تجب بأمر الإمام، ولم يقل أحد بوجوب نية الفرضية فيها فقد أبعد؛ لأن القائلين بوجوب الصلاة بأمره إنما تركوا التصريح بوجوب نية الفرضية، اتكالاً على كونه معلوماً من كلامهم في باب صفة الصلاة، وكون الوجوب هنا لعارض، ومن ثم لم يستقر في الذمة بخلاف المنذور لا ينافي ذلك؛ لأن ملحظ النية التميز وهو في الواجب لا يحصل إلا بالتعرض للفرضية، سواء أوجب قضاؤه أم لا، لأن وجوب القضاء وعدمه لا دخل له في المقصود من النية) انتهى.

وأقر ذلك العلامة ابن قاسم والكردي وغيرهما، وعلى هذا المعتمد فكيفية نيتها المشتملة على الواجب والمندوب: نويت أصلي فرض صلاة الاستسقاء. . . إلى آخره.

تنبيه:

علم مما تقدم أن النفل الراتب هو المؤقت: كصوم يوم عرفة، ويوم الإثنين، وسمي بالراتب؛ لاستقراره واستمراره وعدم توقفه على سبب بخلاف ذي السبب كصوم الاستسقاء، فالراتب غير ذي السبب وهو الذي أطبقوا عليه. وبهذا يعلم أن ما وقع من الحلبي في حواشي المنهج، وأقره الجمل في حواشيه عليه، من أن الراتب هو النفل المؤقت وذو السبب غلط منه؛ لخروجه عن الاصطلاح وخلوه عن المناسبة اللغوية، فافهم، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلاد مقيس:

فيما لو قال داع أول دعائه: والصلاة والسلام والثناء والزيادة أو البركة أو الرحمة على رسول الله:

سئل رحمه الله فيما لو قال داع أول دعائه: الحمد لله والصلاة والسلام والثناء على رسول الله، أو قال: والصلاة والسلام والثناء والزيادة أو البركة أو الرحمة على رسول الله، هل يجوز ذلك أو لا؟ فمنهم من قال بعدم جواز ذلك، ومنهم من قال بجوازه. أفتونا ـ أثابكم الله الجنة ـ.

فأجاب: مقتضى كلام غير واحد من العلماء كالعلامة الخطيب

تعرض لذلك، ثم ظهر أنه يكتفي بنية السبب فليحرر، ثم رأيت في عبارة الجزم بعدم وجوب نية الفرضية، ونقله الشيخ في حواشي شرح الروض) انتهى.

ورده الشمس الحفني بأنه كيف لا ينوي الفرضية مع وجوبها، وأقر رده البجيرمي في حواشي المنهج، ومقتضى كلام التحفة في باب صفة الصلاة قد يوافق ما قاله ابن شهبة، حيث قال: (وتجب نية الفرضية في مكتوبة، ونذر وجنازة، ومعادة) انتهى، إلا أن يقال الحصر في كلامها إضافي، والمعتمد الذي اقتضاه كلام أئمتنا في بابي صفة الصلاة وصلاة الاستسقاء، أنه يجب فيها التعرض للفرضية، وصرح به العلامة ابن حجر، فقال في شرح الإرشاد: (قياس وجوب التبييت، وجوب نية الفرضية في صلاة الاستسقاء إذا أمرهم أي الإمام بها وهو متجه خلافاً لبعضهم، وقال في الإيعاب: ومن احتج لعدم الوجوب أي لعدم وجوب التبييت في نية الصوم، بأن صلاة الاستسقاء تجب بأمر الإمام، ولم يقل أحد بوجوب نية الفرضية فيها فقد أبعد؛ لأن القائلين بوجوب الصلاة بأمره إنما تركوا التصريح بوجوب نية الفرضية، اتكالاً على كونه معلوماً من كلامهم في باب صفة الصلاة، وكون الوجوب هنا لعارض، ومن ثم لم يستقر في الذمة بخلاف المنذور لا ينافي ذلك؛ لأن ملحظ النية التمييز وهو في الواجب لا يحصل إلا بالتعرض للفرضية، سواء أوجب قضاؤه أم لا، لأن وجوب القضاء وعدمه لا دخل له في المقصود من النية) انتهى.

وأقر ذلك العلامة ابن قاسم والكردي وغيرهما، وعلى هذا المعتمد فكيفية نيتها المشتملة على الواجب والمندوب: نويت أصلي فرض صلاة الاستسقاء. . . إلى آخره.

تنبيه:

علم مما تقدم أن النفل الراتب هو المؤقت: كصوم يوم عرفة، ويوم الإثنين، وسمي بالراتب؛ لاستقراره واستمراره وعدم توقفه على سبب بخلاف ذي السبب كصوم الاستسقاء، فالراتب غير ذي السبب وهو الذي أطبقوا عليه. وبهذا يعلم أن ما وقع من الحلبي في حواشي المنهج، وأقره الجمل في حواشيه عليه، من أن الراتب هو النفل المؤقت وذو السبب غلط منه؛ لخروجه عن الاصطلاح وخلوه عن المناسبة اللغوية، فافهم، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلاد مقيس:

فيما لو قال داع أول دعائه: والصلاة والسلام والثناء والزيادة أو البركة أو الرحمة على رسول الله:

سئل رحمه الله فيما لو قال داع أول دعائه: الحمد لله والصلاة والسلام والثناء على رسول الله، أو قال: والصلاة والسلام والثناء والزيادة أو البركة أو الرحمة على رسول الله، هل يجوز ذلك أو لا؟ فمنهم من قال بعدم جواز ذلك، ومنهم من قال بجوازه. أفتونا ـ أثابكم الله الجنة ـ.

فأجاب: مقتضى كلام غير واحد من العلماء كالعلامة الخطيب

الشربيني في شرح خطبتي المنهاج والغاية أن الصلاة والسلام ثناء، وفي حلي المعاصم قال أبو العالية: صلاة الله على نبيه ثناؤه عليه عند ملائكته وصلاة الملائكة الدعاء، قال القشيري: هي أي الصلاة من الله تعالى لنبيه ﷺ تشريف وزيادة وتكرمة. انتهى.

وقال العلامة القهستاني: ومعناها أي الصلاة الثناء الكامل إلا أن ذلك ليس في وسعنا، فأمرنا أن نكل ذلك إليه تعالى كما في شرح التأويلات، وقيل: التعظيم، فالمعنى: اللهم عظمه في الدنيا بإعلاء ذكره وشريعته وفي الآخرة بتضعيف أجره وتشفيعه في أمته كما قاله ابن الاثير. انتهى. قال الحافظ ابن حجر: وما ذكره أبو العالية أولى، فيكون معنى صلاة الله عليه ثناؤه وتعظيمه، وصلاة الملائكة وغيرهم طلب ذلك من الله تعالى، والمراد طلب الزيادة لا طلب أصل الصلاة، وقيل: المراد بالصلاة الاعتناء بشأن المصلي عليه وإرادة الخير له، وهو الذي ارتضاه الغزالي واستحسنه الزركشي في شرح جمع الجوامع. انتهى. وفي المطالع: اللهم صل على محمد أي اثن عليه عند ملائكتك، أو شرّف وكرّم أو عظم أو اعتن وزد الخير أو اجعل اللطف والرحمة المقترنة بالتعظيم المنبعثة عن العطف والحنان أي عليه. انتهى. وقال في القاموس: الصلاة الرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله ﷻ على رسول الله ﷺ. انتهى.

وفي الكليات للعلامة أبي البقاء بعد كلام متعلق بالصلاة: والحاصل، أن معنى الصلاة من الله على نبيه: هو أن ينعم عليه

بنعم يصحبها تكريم وتعظيم على ما يليق بمنزلة النبي عنده، بأن يسمعه من كلامه الذي لا مثل له ما تقر به عينه وتبتهج نفسه ويتسع به جاهه، ومعنى السلام عليه: هو أن يسلمه من كل آفة منافية لغاية الكمال، والمخلوق لا يستغني عن زيادة الدرجة وإن كان رفيع المنزلة على القول بعدم تناهي كمال الإنسان الكامل. انتهى. وفيها أيضاً أن الثناء: هو الكلام الجميل، وقيل: هو الذكر بالخير، وقيل: هو الإتيان بما يشعر بالتعظيم مطلقاً. انتهى.

وإذا علمت ما تقرر من معنى الصلاة والسلام والثناء، تعلم أنه لا محذور في قول الداعي: والصلاة والسلام والثناء على رسول الله ﷺ، بل ذلك جائز بل مستحسن، سواء قلنا بما تقدم عن أبي العالية ومن تبعه، من أن معنى صلاة الله تعالى على نبيه: ثناؤه عليه عند ملائكته أو بغيره من الأقوال في معناها، بل وقع التعبير به لغير واحد من الأئمة المحققين: كالفخر الرازي، والحافظ السيوطي وناهيك بهما، وعبارة السيوطي في مطلع منظومة فتنة المقبور:

الحمد لله على الإسلام والشكر لله على الإنعام
وأفضل الصلاة والثناء على النبي خاتم النباء

...إلخ، وعبارة القارئ في شرح الشفاء أثناء الكلام: وهي أي البراق دابة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام والثناء. انتهت.

وأما ضم الزيادة أو البركة أو الرحمة إلى ما ذكر فجائز بل مستحسن أيضاً؛ لأن النبي ﷺ وإن كان أشرف المخلوقات وبلغ

مرتبة الكمال، ولكن ما من كمال إلا وعند الله أكمل منه ونحن نطلب له الزيادة في الكمال والشرف، وقد بسط الكلام على ذلك العلامة ابن حجر في غير موضع من الفتاوى الحديثية ورد على من منع ذلك بما لا يزيد عليه، وعبارته في موضع منها بعد كلام طويل: (وإذا جوّز جمهور العلماء كما قاله القاضي عياض وغيره أن يقال رحم الله محمداً، ولم يبالوا بقول جمع لا يجوز؛ لأن الرحمة غالباً إنما تكون لفعل ما يلام عليه، لأنه مخالف لما صح عنه ﷺ في عدة أحاديث أصحها في التشهد: «**السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللهِ وَبَرَكَاتُهُ**»[١]، ومنها إقراره ﷺ للأعرابي القائل: اللهم ارحمني وارحم محمداً وإنما أنكر قوله: ولا ترحم معنا أحداً، بقوله: «**لَقَدْ تَحَجَّرتَ وَاسِعاً**»[٢] وفي حديث في سنده مجهول وبقية رجاله رجال الصحيح: «**وَتَرَحَّمْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ، كَمَا تَرَحَّمتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ**»[٣] فلأن يجوز الدعاء بالزيادة من باب أولى؛ لأن طلبها لا يشعر بما يشعر به طلب الرحمة، وفي فتح الباري قال أبو العالية: معنى صلاة الله على نبيه ﷺ: ثناؤه عليه عند الملائكة، ومعنى صلاة الملائكة

---

(١) رواه البخاري (٨٣٥،٨٣١، ٦٢٣٠، ٦٢٦٥، ٧٣٨١) عن ابن مسعود، ومسلم (٤٠٣، ٤٠٤).

(٢) رواه أبو داود (٣٨٠، ٨٨٢)، والترمذي (١٤٧)، وابن حبان (٩٨٧) عن أبي هريرة.

(٣) رواه البيهقي في شعب الايمان (٦٩١/٢)

عليه: الدعاء، وهذا أولى الأقوال، فيكون معنى صلاة الله تعالى عليه: ثناؤه عليه وتعظيمه، ومعنى صلاة الملائكة وغيرهم: طلب ذلك له من الله تعالى، والمراد طلب الزيادة لا أصل الصلاة) انتهى.

وهو صريح في أن صلاتنا عليه طلب الزيادة له من الله تعالى، وأن ذلك لا محذور فيه، وكيف لا؟! وقد طلب ﷺ الزيادة في دعائه؛ إذ في بعض حديث مسلم في دعائه: «**وَاجعل الْحَيَاةَ لِي زِيَادَةً فِي كُلِّ خَيْرٍ**»، وقد أمره الله تعالى بطلب الزيادة في العلم بقوله عز قائلاً ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه: ١١٤] ولو كان طلب الزيادة يشعر بما توهمه المنكر الجاهل لما دعا بها ﷺ، وكما أمره الله تعالى بطلبها، فدل ذلك على جواز الدعاء له ﷺ بالزيادة في شرفه، بل على ندب ذلك واستحسانه فهو الحق فاعتمده ولا تغتر بخلافه. انتهى. تأمل ذلك تجده صريحاً فيما أشرنا إليه من جواز ضم الثناء، وما ذكر معه إلى الصلاة والسلام، بل ندبه واستحسانه وإن خولف في بعض ذلك كما هو مقرر في محله، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب في اللباس

ورد هذا السؤال من الباطنة:

هل يحل التطريز بالخيط الزري للرجل:

سئل ـ رحمه الله ـ ما قولكم في الخيط الزري، هل يحل التطريز به للرجل إذا لم يحصل منه شيء بالعرض على النار أو يحرم مطلقاً؟

فأجاب: الذي جرى عليه العلامة وجيه الدين بن زياد اليمني أنه لا يحل، بل يحرم مطلقاً سواء حصل منه شيء بالعرض على النار أو لا، وعبارة فتاويه: (مسألة عن شخص حظى ثوبه بحرير وجعل فيه شيئاً من الذهب، الذي إذا عرض على النار لم يحصل منه شيء، هل يجوز لذلك الشخص لبسه؟

أجاب: لا يحل لذلك الشخص لبسه، والفرق بينه وبين الأواني كما أشار إليه البلقيني وغيره، أن الثوب ملبوس، والملبوس متصل بالبدن، وفي كلام الرافعي ما يشير إلى الفرق، والله أعلم) انتهت.

وعليه جرى العلامة ابن عتيق أيضاً وظاهر إطلاق كلام العلامة الشمس الرملي في النهاية موافقته كوالده في فتاواه، والعلامة ابن حجر في فتح الجواد، عبارة النهاية: (ويحرم المطرف والمطرّز بالذهب على الرجل والخنثى مطلقاً، وقد أفتى الوالد ـ رحمه الله ـ

بتحريم لبس من ذكر عرقية طرزت بفضة، أخذاً بعموم كلامهم في تحريم الذهب والفضة إلا ما استثنوه) انتهت. وعبارة فتح الجواد: (ويحرم المطرف والمطرز بالذهب على الرجل والخنثى مطلقاً، وكذا بالفضة كما هو ظاهر) انتهت.

وهو أيضاً صريح كلام العلامة ابن حجر في فتاواه، وعبارتها: (سئل ـ نفع الله به ـ عن خيط القصب المسمى بالكركر، هل يجوز للرجل استعماله في الكوافي والقمص أو لا؟ مع أن أهل مليبار مطبقون على استعماله في ذلك، والحال أنه تخرج منه الفضة إذا سبك، ولونه يشبه لون الذهب، فما حكمه؟

فأجاب بقوله: لا يجوز للرجل استعماله في خياطة ثوب ولا غيرها كما صرحوا به سواء كان فضة خالصة أم مطلية بالذهب؛ لأنه من زينة النساء المختصة بهن، فمن فعله من الرجال صار متشبهاً بهن ملعوناً على لسان نبيه ﷺ، فإنه صح عنه: لعن المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال) انتهت.

تأمل تعليله عدم الجواز بما ذكر من كونه زينة النساء المختصة بهن مع الإطلاق، وعدم التقييد بكونه يحصل منه شيء بعرضه على النار أو لا، تجده صريحاً في موافقة ما تقدم عن العلامة ابن زياد وغيره من الحرمة مطلقاً، وعليه جرى أيضاً العلامة ابن المقري في الزكاة من الروض حيث قال: (ولا يحل تمويه أي تطلية سيف وخاتم وغيرهما بذهب، وإن لم يحصل منه شيء

بالنار) انتهت بزيادة من شرحه، وهو أحد احتمالين للسبكي، وتبعهم العلامة البرماوي في حواشي المنهج حيث قال: (ويحرم تمويهه أي خاتم الفضة بالذهب، وسواء حصل منه شيء بالعرض على النار أم لا) انتهى.

ولكن يأتي عنه، أن القصب الذي في طرف الشاش لا يحرم لبسه حيث لا يحصل منه شيء بعرضه على النار فانظر ما الفارق، والذي جرى عليه في الأنوار أن القصب يحل استعماله إن لم يحصل منه بما ذكر شيء وإلا فلا بل يحرم حيث قال: (ولو خاط ثوباً بإبريسم أو حَشّا جبة أو مخدة به جاز لبسه، بخلاف المنسوج أي المعمول بالذهب إن حصل منه شيء وإن قل إلا أن يصدأ بحيث لا يبين) انتهى.

وعليه جرى العلامة الشمس الرملي في غاية البيان، والعلامة ابن حجر في التحفة حيث قال بعد كلام: (فعلم أنه لا يحل استعمال المحلى إلا لمن حلت له تحليته كذا قيل، وقياس ما مر في الآنية المموهة، أن ما لا يتحصل من تحليته شيء على النار يجوز استعماله مطلقاً) انتهى.

قال العلامة السيد عمر البصري في حواشيه على التحفة: (قوله: «وقياس ما مر في الآنية. . . إلخ» هو ما جرى عليه في شرح الروض، واختار جمع من المتأخرين التفرقة بين الملبوس والأواني، فيحرم المموه في الملبوس مطلقاً؛ لأنه ألصق بالبدن،

منهم الوجيه ابن زياد فإنه أفتى بتحريم لبس ثوب موّه بذهب لا يتحصل منه شيء لقلته) انتهى.

وهذا هو الاحتمال الراجح للسبكي، وعليه[1] جرى شيخ الإسلام في التحرير وشرحه، حيث قال: (ويحرم على الرجل والخنثى، استعمال المنسوج كله أو بعضه بذهب أو ورق أي فضة، والمموه أي المطلي به أي بأحدهما إذا حصل منه شيء بالعرض على النار) انتهى.

قال الشرقاوي في حواشيه: (قوله: «إذا حصل منه» أي مما ذكر من المنسوج والمموه، فهو قيد فيهما، ومن المموه أطراف الشاشات التي فيها قصب، فيحل ذلك إن لم يحصل منه شيء بالعرض على النار، وإلا حرم) انتهى.

قال العلامة الزيادي: (وكالتحلية التمويه فلا يحل، والتحلية وضع قطع النقد الرقاق مسمّرة على الشيء، والتمويه إذابته والطلاء به، ومن التمويه القصب الذي في أطراف الشاشات، فإنه إن حصل منه شيء بالعرض على النار حرم وإلا فلا) انتهى.

ونحوه في القليوبي على الجلال، والبرماوي على المنهج: (واعلم أن خيط القصب المتداول الآن أنواع: منها نوع يسمى بالزنجباري، ومنها نوع يسمى الناجني، ومنها نوع يسمى

(1) قوله: «وعليه» أي التفصيل السابق الذي جرى عليه في الأنوار ومن تبعها. اهـ. المؤلف.

بالصورتي، وكل من هذه الثلاثة مغموس بالفضة ومصبوغ بالذهب، ومنها نوع يسمى بالرشتي وهو مغموس بالفضة ومصبوغ بشيء غير الذهب وهو قليل الوجود في نواحي مسقط وتوابعه بل مفقود، وكل من هذه الأنواع الأربعة يحرم استعماله للرجل، أما بالنسبة لما فيه من الفضة فظاهر؛ لأنه لا ريب في حصول الفضة منه بالعرض على النار، وأما بالنسبة لما في الثلاثة الأول من الذهب، فقد أخبرني بعض حذاق الصَّوَغَة، أنه يحصل شيء من الذهب منه بالعرض على النار في كل من تلك الثلاثة، فتحصل أنه يحرم استعمال كل من تلك الأنواع الأربعة قطعاً بلا نزاع؛ إذ محل الخلاف السابق كما علم مما تقرر حيث لم يحصل منه شيء بالعرض على النار، وقد تبين أنه يحصل، وبقي نوع آخر من خيط القصب يسمى بالشامي ويسمى بالجداوي أيضاً مغموس بالنحاس ومصبوغ بالشبه وهو يحل استعماله.

واعلم أن عبارة الروضة في الزكاة صريحة في حرمة استعمال المموه بالذهب مطلقاً وإن لم يحصل منه شيء، ولفظها: (فالذهب أصله التحريم في حق الرجال وعلى الإباحة للنساء، ويستثنى من التحريم على الرجال موضعان: **أحدهما**: يجوز لمن قطع أنفه اتخاذ أنف من ذهب، **الموضع الثاني**: هل يجوز للرجل تمويه الخاتم والسيف وغيرهما تمويهاً لا يحصل منه شيء؟ فيه وجهان: وقطع العراقيون بالتحريم) انتهى ملخصاً.

تأمل إطلاق قوله: «وغيرهما» تجده صريحاً في حرمة خيط

القصب المذكور الذي هو حرير مغموس بما مر كالفضة وإن لم يحصل منه شيء بعرضه على النار، وقد صرحا في مواضع من التحفة والنهاية نقلاً عن شرح المهذب بأن المسألة إذا دخلت تحت إطلاق كلام الأئمة تنسب إليهم تصريحاً، ولا يلتفت إلى من خالفه، وعبارة التحفة في القضاء بعد كلام: (وقد أخذ الأسنوي من المجموع وتبعوه، إن إطلاقات الأئمة إذا تناولت شيئاً ثم صرح بعضهم بما يخالف فيه فالمعتمد الأخذ فيه بإطلاقهم) انتهت.

على أنه تقدم عن العلامة ابن حجر في فتاويه ما يصرح بأن علة حرمة استعمال خيط القصب؛ كونه من زينة النساء المختصة بهن، فتحصل أنه يحرم استعماله مطلقاً بلا خلاف إلا النوع الأخير الذي هو مغموس بالنحاس ومصبوغ بالشبه، فإنه لا يحرم استعماله كما تقدم، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

في تحلية البندقية والسيف والخنجر بالفضة، وهل هي من آلة الحرب التي جوزوا تحليتها بالفضة:

سئل ـ رحمه الله ـ في الصمعة والسيف والخنجر ونحو ذلك مما هو متداول بيننا، هل هي من آلة الحرب التي جوزوا تحليتها بالفضة أو لا؟ وهل فرق بين ما يباح من الحرب وغيره أو لا؟ وهل ما يقع في الباطنة من الحرب بين المسلمين بعضهم مع بعض مما يباح أو لا؟ وهل الآلة التي يدفع بها الصائل تسمى آلة حرب أو لا؟ وهل فرق بين وقت الحاجة لذلك وبين غيره أو لا؟ بينوا.

فأجاب: عبارة المنهاج للإمام النووي رحمه الله مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ويحل من الفضة حلية أي تحلية آلات الحرب للمجاهد أو للمرصد للجهاد كالمرتزق: كالسيف، والرمح، والمنطقة وهي ما يشد بها الوسط وأطراف السهام، والدرع، والخوذة، والترس، والخف، وسكين الحرب؛ لأن في ذلك إرهابا للكفار، ولا تجوز بذهب؛ لزيادة الإسراف والخيلاء، والتحلية فعل عين النقد في محال متفرقة مع الإحكام؛ حتى تصير كالجزء منها، ولإمكان فصلها مع عدم ذهاب شيء من عينها فارقت التمويه السابق أول الكتاب أي في الأواني أنه حرام، لكن قضية كلام بعضهم جواز التمويه هنا أي في آلات الحرب حصل منه شيء أو لا، على خلاف ما مر في الآنية، وقد يفرق بأن هنا حاجة للزينة باعتبار ما من شأنه بخلافه، ثم لا ما لا يلبسه كالسراج واللجام وكل ما على الدابة كيرتها في الأصح كالآنية.

أما غير نحو مجاهد فلا يحل له تحلية ما ذكر كما ارتضاه جمع تبعاً للروياني، لكن قضية كلام الأكثرين أنه لا فرق أي في جواز تحلية آلات الحرب بالفضة بين المجاهد وغيره، ويوجه بأنها تسمى آلة حرب وإن كانت عند من لا يحارب، ولأن إغاظة الكفار ولو من بدارنا حاصلة، وبه أي وبالتوجيه الثاني يفرق بين هذا، وحرمة قنية كلب الصيد على من لم يصطد به) انتهت.

وعبارة الأنوار: (وأما الفضة فيجوز له أي للرجل التختم وتحلية المصحف وآلات الحرب كالسيف والسنان أي نصل الرمح

والخنجر والترس والسهام والدرع والمنطقة والرانين والخف إذا لم يجاوز العادة) انتهت.

وعبارة فتح الجواد للعلامة ابن حجر مع أصله: (وجاز للرجل تحلية آلة حرب بلا سرف بأن لا يجاوز العادة، كسيف وطبر ورمح وطرف سهم ومنطقة وخف ودرع وجوشن وبيضة بفضة) انتهت.

ومن هذه العبارات، علم أن ما ذكره السائل ـ حفظه الله تعالى ـ من الصمعة والسيف والخنجر ونحو ذلك، كلها من آلات الحرب التي جوزوا تحليتها بالفضة، ويفهم من جعلهم المنطقة والخف من آلات الحرب، أن مرادهم بآلات الحرب كل ما ينتفع به المجاهد حالة الحرب من ملابسات بدنه، وصرح به العلامة البجيرمي وعبارته في حواشي الإقناع: (وجعلها أي المنطقة من آلات الحرب؛ لأنها تنفع فيه من حيث كونها تمنع وصول السهم للبدن، فالمراد بالآلة ما ينفع في الحرب) انتهت. ونحوه في حواشيه على المنهج وحواشي العلامة الجمل عليه: ولا فرق في جواز استعمال آلات الحرب المحلاة بالفضة، بين كون الحرب مما يباح أو مما يحرم من حيث الحلية وإن كان حراماً من حيث التعدي، وما تقع من الحروبات في نواحي الباطنة حرام على من ينشبها تعدياً. ففي الحديث الشريف عن النبي ﷺ: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنا» [رواه البخاري وغيره]، وحلال على من يدافع عن نفسه أو عن محترم.

وقول السائل حفظه الله تعالى: «وهل الآلة التي يدفع بها الصائل تسمى آلة حرب؟» قد علمت مما تقدم، أن كل ما ينتفع به المجاهد حالة الحرب يسمى آلة حرب سواء كان ملبوساً له كالمنطقة والخف أو لم يكن ملبوساً له كالطبَرِ وهو ما يسمى بلسان أهل عمان بالخصّين وهو معرب تبر بالفارسية. وقوله: «وهل فرق بين وقت الحاجة لذلك وغيره أولاً؟ قد علمت مما تقدم أن الذي اعتمده العلامة ابن حجر تبعاً لقضية كلام الأكثرين أنه لا فرق بين المجاهد أو المرصد للحرب وبين غيره، وعليه جرى العلامة الرملي في النهاية، والشمس الخطيب في المغني، وتبعهم جميع من جاء بعدهم من أرباب الحواشي فمقابله ضعيف، والحاصل أنه لا يشترط في جواز تحلية آلة الحرب كون صاحبها محارباً أو مرصداً للحرب، بل تجوز التحلية وإن لم يكن صاحبها كذلك، والله أعلم.

في تحلية آلة الحرب لغير المحارب وهل فيها زكاة:

سئل ـ رحمه الله ـ في تحلية آلة الحرب كالخنجر لغير من يحارب كأهل زمننا، هل تجوز لهم تحليتها أو لا؟ وهل فيها زكاة أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: عبارة المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ويحل من الفضة حلية أي تحلية آلات الحرب للمجاهد أو للمرصد للجهاد كالمرتزق، أما غير نحو مجاهد فلا يحل له تحلية ما ذكر، كما ارتضاه جمع تبعاً للروياني، لكن قضية كلام

الأكثرين أنه لا فرق أي في حل تحلية آلات الحرب بالفضة بين المجاهد وغيره، ويوجه بأنها تسمى آلة حرب وإن كانت عند من لا يحارب، ولأن إغاظة الكفار ولو من بدارنا حاصلة، وبه أي وبالتوجيه الثاني يفرق بين هذا، وحرمة قنية كلب الصيد على من لم يصطد به) انتهت. فالمعتمد عند ابن حجر أنه لا يشترط في حل تحلية آلة الحرب، كون صاحبها محارباً أو مرصداً للحرب، بل تحل التحلية وإن لم يكن صاحبها كذلك، وعليه جرى العلامة الرملي في النهاية والخطيب في المغني، ولكن مقتضى قولهم: إن ما فيه خلاف قوي مكروه، أن حلية آلة الحرب لغير نحو مجاهد تجب فيها الزكاة؛ لوجود الخلاف فيها.

وقوة كلام التحفة تعطي قوة الخلاف، لاسيّما وقد جرى العلامة الشيخ محمد سعيد سنبل[1] شيخ المحقق الكردي، أن المعتمد في التحفة ما بعد «كما» مطلقاً ما لم يتبعه بقوله: لكن المعتمد أو لكن الأوجه كذا، وهنا لم يتبعه بذلك فيكون معتمد التحفة هنا على ما جرى هو عليه، هو ما ارتضاه جمع تبعاً للروياني، من أنه لا يحل تحلية ما ذكر لغير نحو مجاهد، وكذلك على ما تلقاه الشيخ إدريس بن أحمد المكي بسنده إلى الشيخ ابن حجر عنه أن ما قبل «لكن» إن كان يقيد المسألة بلفظ «كما» فما قبل «لكن» هو المعتمد، وإن لم يكن لفظ «كما» فما بعد «لكن»

(1) قف عند قوله: قد جرى الشيخ محمد سعيد سنبل. اهـ.

هو المعتمد، وهنا ما قبل «لكن» قد وقع تقييداً للمسألة بلفظ «كما»، فيكون معتمده هنا على هذا هو ما ارتضاه الجميع المذكور تبعاً للروياني أيضاً، وهذا الذي جرى عليه الشيخ محمد سعيد سنبل وإن كان فيه ما فيه، وكذا مما نقله الشيخ إدريس كما يعلم بمراجعة منظومتي المسماة بسموط الدرر مع شرحها، لكن لا يخلو عن إلباس مزيد قوة للخلاف.

وفي فصل الإحرام من التحفة في شرح قول المنهاج: وكذا ثوبه في الأصح أي يسن أن يطيبه قبل الإحرام، ما نصه: (لكن المعتمد ما في المجموع أنه لا يندب تطيبه جزماً للخلاف القوي في حرمته، ومنه يؤخذ أنه مكروه كما هو قياس كلامهم في مسائل صرحوا فيها بالكراهة؛ لأجل الخلاف في الحرمة، ثم رأيت القاضي أبا الطيب وغيره صرحوا بالكراهة) انتهى.

وفي الزكاة من التحفة: (وينبغي أن ما وقع في حله لها أي للمرأة خلاف قوي يكره لها لبسه؛ لأنهم نزلوا الخلاف في الوجوب أو التحريم، منزلة النهي كما في غسل الجمعة، وما كره هنا أي في التحلية تجب زكاته) انتهى.

ثم رأيت صاحب البغية، نقل عن فتاوى السيد العلامة عبد الله بن عمر الحضرمي وجوب الزكاة فيما ذكر، وأقره وعبارته نقلاً عنها: (كل ما حرم أو كره من النقد لأدنى سرف أو للخلاف في حله كتحلية آلة الحرب لغير المجاهد، وتحلية المرأة آلة الحرب مطلقاً، أو بدراهم مثقوبة غير معراة، وكالذي قصد كنزه

أو الكسر واحتاج في إصلاحه لصوغ جديد من حلي المرأة وآلة الحرب والخاتم، وجبت زكاته وما لا فلا) انتهت.

وكله مذكور في فتح الجواد تصريحاً إلا الثاني ـ أعني قوله: «أو للخلاف في حله. . . إلخ» ـ قال فيه قبيل باب صلاة العيد بعد كلام: (أما مع السرف يعني فاحشه فلا يحل شيء من ذلك، كخلخال وزنه مئتا مثقال؛ إذ لا زينة حينئذ، ومثله بالأولى إسراف الرجل فيما يحل له من خاتم وحلية آلة حرب بخلاف قليل السرف، نعم بأدنى سرف تجب فيه الزكاة؛ لأن غايته أنه مكروه، وكل حلي مكروه تجب زكاته) انتهى بحروفه.

وهذا ـ أعني وجوب الزكاة في حلية آلة الحرب لغير نحو مجاهد ـ هو محمل ما قاله العلامة الشمس الشوبري في حواشي النهج، وأقره الفاضل البجيرمي، ونقله أيضاً الشيخ الجمل في حواشي المنهج عن شيخه عطية الأجهوري وأقره، وعبارة المنهج مع شرحه: (ويحل لرجل منها أي من الفضة حلية أي تحلية آلة حرب بلا سرف فيها، كسيف ورمح) انتهت.

قال البجيرمي في حواشيه: (قوله: «ولرجل منها حلية آلة حرب» ومع ذلك تجب فيها الزكاة فيما جعله حلية؛ إذ لا يلزم من الحل عدم وجوب الزكاة كما تقدم في عبارة شرح المنهج فيما إذا اتخذ الرجل الحلي لكنزه شوبري) انتهت.

قوله: «إذ لا يلزم من الحل» أي الذي هو مقابل الحرمة الصادق بالمكروه وبما تقرر يندفع ما في فتاوى العلامة الشيخ

محمد صالح الرئيس من تضعيف ما تقدم عن العلامة الشوبري، وما استدل به ثمة لا ينهض حجة على مدعاه، وحاصله: (سئل عن تحلية آلات الحرب بالفضة، فهل تحل؟ وإذا قلتم بالحل فهل تلزم زكاة؟ وبعض المشايخ يقرر في درسه أن فيها الزكاة؛ مستنداً لما في البجيرمي:

فأجاب: المحفوظ والمقرر أنه لا زكاة في حلية آلة الحرب حيث حلت، ففي العباب مع شرحه لابن حجر: وله لا للمرأة تحلية آلة الحرب بفضة: كسيف، ورمح إلى أن قال: لا اتخاذ برة لناقة، ولا تحلية كل حيوان كما حكاه البيهقي عن النص وفي المجموع عن الدارمي، وآخرين تجب زكاته اتفاقاً؛ لأنه يحرم وهو كما قال. انتهى.

فانظر ما علل به الدارمي ووافقه النووي عليه، تعلم أن المحل إذا كان حلالاً لا تجب زكاته، فكأن الشوبري الناقل عبارته البجيرمي في حاشيته لم يطلع على ذلك، وفي حاشية البجيرمي التصريح بعدم الوجوب وهو ما نصه: قوله: «مباح» يؤخذ من (ش م ر) أن الحلي ليس بقيد، وأن المدار على الإباحة ولو للإناء، ونص عبارته أي (ش م ر): ولو اشترى إناء يتخذه حلياً مباحاً فحبسه واضطر إلى استعماله في طهره ولم يمكنه غيره وبقي كذلك حولاً فهل تجب زكاته؟

الأقرب كما قال الأذرعي: لا لأنه معد لاستعمال مباح. انتهى. فتأمل ما نقله عن العلامة الرملي، يظهر لك أن ما نقله عن

الشوبري غفلة عن هذا؛ لأنه إذا لم تجب في الإناء الذي أصله التحريم فلأن لا تجب في حلية السلاح بالأولى) انتهى ما أردت نقله من الفتاوى المذكورة.

ويجاب عما نقله عن الإيعاب: بأن علة وجوب الزكاة لا تنحصر في المحرم من الحلي، بل تجب الزكاة في المكروه منه أيضاً، وما نقله من تصريح البجيرمي بعدم وجوب الزكاة الكائن في قوله: «يؤخذ من (ش م ر) أن الحلي ليس بقيد، وأن المدار على الإباحة. . . إلخ» فيه ما فيه، كما علم مما تقرر من أن المراد بالحل في كلام العلامة الشوبري المذكور هو مقابل الحرمة الصادق بالمكروه أيضاً، لا الحل المقابل لكل من الحرمة والمكروه المسمى بالمباح اصطلاحاً، على أن دعوى الصراحة ممنوعة.

وقوله: «لأنه إذا لم تجب في الإناء. . . إلى آخره» يجاب بأنه لم تجب الزكاة في مسألة الإناء؛ لإباحة الاستعمال، ووجوب الزكاة في مسألة حلية آلة الحرب المذكورة إنما هو لوجود الكراهة، فلا تقاس هذه على تلك، فتأمله، والله أعلم.

هل تحلية غمد السيف والخنجر ونحوهما كسكين الحرب مباحة أو حرام، وهل فيها زكاة:

سئل ـ رحمه الله ـ في تحلية غمد السيف والخنجر ونحوهما كسكين الحرب، هل هي مباحة أو حرام وليست من تحلية آلات الحرب

التي أبيحت في الشرع فتجب فيها الزكاة؟ بينوا بياناً شافياً فقد وقع فيه نزاع.

فأجاب: قال العلامة الشيخ حسن المدابغي في حواشي الإقناع عند قوله: ويحل للرجل من الفضة حلية آلة الحرب كالسيف ما نصه: (وخرج بذلك أوعيتها أي أوعية آلة الحرب كالقراب وغمد السيف، فلا يجوز تحليته) انتهى. وأقره العلامة البجيرمي في حواشي الإقناع وقال: إن عطف الغمد على القراب من قبيل عطف المرادف، ونقل شيخ شيخنا الباجوري في تعاليقه على البجيرمي عن الشيخ الشبراوي نحو ما تقدم عن المدابغي حيث قال: (قال الشيخ الشبراوي: وخرج بآلة الحرب غلافها، فتحرم تحلية القراب) انتهى.

وممن صرح بحرمة تحلية غمد نحو السيف الونائي كما في بشرى الكريم معللاً بأنه لم يقاتل بالغمد، وجزم به أيضاً الفاضل الجاوي في نهايته، ولكن صنيع أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ حيث جعلوا نحو المنطقة والدرع والخف من آلات الحرب، مع مقتضى قولهم: لا ما لا يلبسه أي لا يجوز تحلية ما لا يلبسه المحارب كالسراج واللجام، ومع تعليلهم الجواز بإرهاب الكفار وإغاظتهم كالصريح في جواز تحلية غمد نحو السيف، ورَدٌّ ما قاله هؤلاء من عدم جوازها، وممن جزم بحلها الكردي في حواشي التحفة، وأقره شيخنا عبد الحميد في حواشيها، والعلامة الشبراملسي كما نقله عنه شيخ شيخنا الباجوري في تعاليقه على البجيرمي، واعتمده

الشيخ محمد صالح الرئيس في فتاويه، وأورده العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة على سبيل الاحتمال، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بلدة المنطيفة:

هل يجوز تمويه حلي النساء المباح بالذهب والفضة أو عكسه للمستأجر والمؤجر:

سئل ـ رحمه الله ـ هل يجوز تمويه حلي النساء المباح الفضة بالفضة أو عكسه للمستأجر كالصائغ والمؤجر كصاحب الحلي أم لا؟ وهل يحرم استدامة المموه من ذلك أم لا؟ فقد رأيت في حواشي البجيرمي على الخطيب ناقلاً عن الزيادي ما يصرح بالحل، وفي الكردي على شرح بافضل لابن حجر ما يشير إلى المنع.

وما معنى التمويه؟ هل هو كالطلاء أو غيره أو هما مترادفان؟ تفضلوا بالبيان الشافي، فإن المسألة كثيرة الوقوع، وفيها نزاع بين أخواننا طلبة العلم في هذه الجهات.

فأجاب: عبارة فتح الجواد بعد كلام: (نعم، التمويه بأحد النقدين حرام مطلقاً اتفاقاً ولو في الكعبة، والتفصيل أي بالفرق بين ما إذا يتحصل المموه شيء بالعرض على النار فيحرم، وبين ما إذا لم يتحصل فيحل إنما هو في الاستدامة) انتهت، وعبارته في موضع آخر: (والتمويه بالذهب حرام قطعاً مطلقاً، ثم إن حصل منه شيء بالعرض على النار، حرمت استدامته وإلا فلا، وإن اتصل بالبدن خلافاً لجمع) انتهت.

وفي حواشي الأسنى للشهاب الرملي ما نصه: (أما الفعل أي فعل التمويه فحرام، وعليه يحمل قول المجموع: لو موه خاتماً أو آلة حرب أو غيرها بذهب إن حصل منه شيء بالنار حرم، وإلا فلا على المذهب، وقوله أي المجموع أيضاً: يحرم تمويه سقف البيت وجدرانه بالإجماع بذهب أو فضة، ثم إن حصل منه شيء بالنار حرمت استدامته وإلا فلا) انتهى.

وفي الزكاة من الأسنى مع أصله ما نصه: (ولا يحل تمويه أي تطلية سيف وخاتم وغيرهما بذهب وإن لم يحصل منه شيء بالنار، كذا ذكره الأصل أي الروضة هنا أي في الزكاة وتقدم في الأواني أنه يحل المموه إن لم يحصل منه شيء. قال السبكي: فليحمل الحل على استعمال المموه أي فيما إذا لم يحصل منه شيء بالنار، والمنع على نفس التمويه أي وإن لم يحصل منه شيء بالنار أو يحمل الحل على الأواني، والمنع على الملبوس أي لاتصاله بالبدن وشدة ملازمته له بخلاف الأواني، وحمله الأول هو ظاهر كلامهم في الموضعين، ويناسبه قول المجموع: وتمويه بيته وجداره بذهب أو فضة حرام قطعاً، ثم إن حصل منه شيء بالنار حرم استدامته وإلا فلا) انتهى.

وفي عميرة على الجلال عن الأسنوي نحو ما ذكره السبكي، وقال ابن النقيب: الاستعمال أولى بالمنع من الفعل أي فعل التمويه، بدليل جريان الخلاف في الاتخاذ دون الاستعمال. انتهى. وهو مسبوق بهذا، فقد نقله في المجموع عن بعضهم،

ورده كما في حواشي الغرر للفاضل الشربيني حيث قال بعدما تقدم عنه: (وزعم بعضهم أن الاستعمال أولى بالمنع من الفعل، ويرد بأن الفعل إنما حرم مطلقاً؛ لأنه إسراف وإضاعة مال لا لغرض صحيح، وأما الاستعمال فهو منوط بما يعد نقداً أو شبهه، والمموه لا يشبه النقد إلا إن تحصل شيء منه) انتهى.

وفي التحفة: (ويحل المموه أي استعماله حيث لم يتحصل يقيناً منه شيء، وعبارة الأنوار: متمول ويوافقها قول الزركشي يظهر في الوزن بالنار، فإن حصل حرم والكلام في استدامته، أما فعل التمويه فحرام في نحو سقف وإناء وغيرهما أي كخاتم وسيف مطلقاً؛ لأنه إضاعة مال بلا فائدة، فلا أجرة لصانعه كالإناء ولا أرش على مزيله أو كاسره والكعبة وغيرها سواء في ذلك) انتهى.

ونحو ذلك عبارة آخرين من أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ فقد أطلقوا حرمة التمويه كما ترى، وعبروا بما يشمل تمويه حلي النساء بالذهب أو الفضة فهو حرام فيأثم به الأجير ولا يستحق الأجرة كما يأتي والمستأجر، وصرح بها ـ أعني حرمة تمويه حلي النساء بأحد النقدين ـ العلامة ابن حجر في الإيعاب فيما نقله ابن قاسم عنه كما يعلم مما يأتي وهو مقتضى كلام ابن حجر أيضاً في الزكاة من التحفة في تنبيه ذكره قبيل قول المنهاج: وشرط زكاة النقد الحول. وصرح به أيضاً غير واحد من الفضلاء المتأخرين، منهم العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية حيث قال: (وإطلاق

غيرهما أي في عبارة التحفة المتقدمة، أما فعل التمويه فحرام في نحو سقف وإناء وغيرهما شامل للتمويه من المرأة لما تتزين به من نحاس أو غيره، وقياس ما يأتي عن ابن حجر في آلة الحرب جوازه لحاجة التزين) انتهى.

ويأتي ما في هذا القياس، ومنهم العلامة الرشيدي في حواشي النهاية حيث قال: (وحاصل مسألة التمويه كما فهمته من متفرقات كلامهم، ثم رأيته مصرحاً به فيما نقله الشهاب ابن قاسم عن شرح العباب للشهاب ابن حجر، أن فعله حرام مطلقاً؛ حتى في حلي النساء، وأما استعمال المموه فإن كان لا يتحصل منه شيء بالعرض حل مطلقاً، وإن كان يتحصل حل للنساء في حليهن خاصة، وحرم في غير ذلك) انتهى. وأقره الفاضل الجمل في حواشي المنهج، والفاضل البجيرمي في حواشي المنهج والإقناع.

قوله: «حل مطلقاً» أي للنساء والرجال، لكن مع خلاف فيه فيما إذا كان المموه ملبوساً، فإن الذي اختاره جمع من المتأخرين، منهم ابن زياد حرمته للرجال، وإن لم يتحصل منه شيء بالعرض على النار كما أوضحته في بعض الفتاوى.

قوله: «وحرم في غير ذلك» يعني في غير حليهن فيه نظر، والخوض فيه بإيضاحه يخرجنا عما نحن بصدده، ومنهم الفاضل البجيرمي - كما علمت - وعبارته في حواشي المنهج: (وأما التمويه الذي هو الفعل فحرام مطلقاً؛ حتى في حلي النساء؛ لأن فيه إضاعة مال، فإن قيل: هلا جعل الفعل تابعاً للاستعمال كما

تقدم في الضبة، ولم حرم الفعل مطلقاً دون الاستعمال؟ أجيب: بأن الفعل قد يجر إلى كثرة المموه به فمنع حسماً للباب، وفيه أن هذا موجود في التضبيب (ح ل) إلا أن يفرق بأن التمويه فيه إضاعة مال، بخلاف التضبيب) انتهت.

وقد أجاب الشوبري في حواشي المنهج بالفرق المذكور أيضاً، ومنهم الفاضل سعيد بن محمد باعشن في بشرى الكريم، وعبارته مع أصله: (ويحل استعمال واتخاذ المموه بهما أي بالذهب والفضة مطلقاً إن لم يحصل منه شيء يقيناً بالعرض على النار؛ لقلة المموه به حينئذ فكأنه عدم، فإن حصل حُرما في غير حلي امرأة، وحرم في حليها فعله، لا استعماله) انتهت، ومنهم شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة حيث قال عند قول التحفة: (أما فعل التمويه فحرام مطلقاً أي سواء كان في حلي النساء أو غيره كما مرّ أي عن البجيرمي نقلاً عن الرشيدي، وكذا أي يحرم دفع الأجرة عليه أي التمويه وأخذها شيخنا يعني الباجوري، ويأتي في الشرح أي التحفة مثله) انتهى.

قال في التحفة: (يؤخذ من أطباقهم هنا أي في فعل التمويه على نفي الأجرة أي لصانع التمويه كالإناء شذوذ قول الماوردي والروياني بحل ما يؤخذ بصنعة محرمة كالتنجيم؛ لأنه عن طيب نفس، ويرد ما عللا به أن كسب الزانية كذلك، والخبر الصحيح أن كسب الكاهن خبيث، وأن بذل المال في مقابلة ذلك سفه، فأكله من أكل أموال الناس بالباطل، ومن ثم شنع الأئمة في الرد عليهما) انتهى.

وقال في الأواني من التحفة أيضاً بعدما ذكر حرمة فعل التمويه مطلقاً: (نعم بحث حله أي التمويه في آلة الحرب تمسكاً بأن كلامهم يشمله، ويوجه بعد تسليمه، بأنه لحاجة كما يأتي أي في الزكاة) انتهى.

قال ابن قاسم في حواشيها: (قوله: «بأن كلامهم يشمله» أي بناء على أنهم أرادوا بالتحلية التي جوزوها لآلة الحرب، ما يشمل إلصاق قطع النقد، وما يشمل التمويه، وقوله: «بعد تسليمه» إشارة إلى منعه، وعلى هذا تختص تحلية آلة الحرب التي جوزوها بإلصاق قطع النقد، ولا يشمل التمويه، والفرق بينهما، ما أشار إليه بقوله: «الآتي» لإمكان فصلها من غير نقص) انتهى.

ولكن اعتمد هذا البحث في الزكاة من التحفة فهو معتمدها وعبارتها: (والتحلية فعل عين النقد في محال متفرقة مع الإحكام؛ حتى تصير كالجزء منها ولإمكان فصلها مع عدم ذهاب شيء من عينها فارقت التمويه السابق أول الكتاب أنه حرام، لكن قضية كلام بعضهم جواز التمويه هنا أي في آلة الحرب حصل منه شيء أولاً، على خلاف ما مر في الآنية، وقد يفرق بأن هنا حاجة للزينة باعتبار ما من شأنه بخلافه ثم) انتهى.

ووجه كون هذا معتمد التحفة من وجوه:

أحدها: سوقه بعنوان الاستدراك بـ «لكن»، وقد تقرر عند العلماء أن ما بعد «لكن» هو المعتمد في التحفة أما مطلقاً وعليه جرى العلامة البشبيشي أو ما لم يكن مسبوقاً بـ «كما» كما قاله

آخرون، وهنا غير مسبوق بـ «كما» فهو معتمدها بالاتفاق. **وثانيها**: ذكر الفرق. **وثالثها**: كونه مذكوراً في بابه.

والقاعدة عندهم وإن كانت أغلبية، أن ما في الباب مقدم على ما في غير الباب، وقد أوضحت ذلك كله في شرح منظومتي سموط الدرر في اصطلاح تحفة ابن حجر، واعتمده أيضاً السيد عمر البصري في حواشي التحفة حيث قال: (قوله: «وقد يفرق... إلخ» الفرق متجه جداً، وما يتخيل من أن فيه إضاعة مال ليس في محله؛ لأن محلها حيث لا غرض مقصود فيها، والغرض فيما نحن فيه واضح) انتهى.

وأقره شيخنا عبد الحميد في حواشيها، وجرى على جواز فعل التمويه في آلة الحرب في شرح العباب أيضاً وعبارته كما قاله شيخنا: (وظاهر صنيع المتن أي العباب أن له تمويهها أي آلة الحرب بفضة سواء حصل منها شيء أم لا، ولا ينافيه تعليلهم حرمة التمويه بأن فيه إضاعة مال؛ لأن ذلك في تمويه لا حاجة إليه، وما هنا فيه حاجة أي من شأنه ذلك) انتهى.

وفي القليوبي على المحلي نحوه حيث قال: (وتحل أي تحلية آلة الحرب بالتمويه أيضاً على المعتمد، وإن حصل منها شيء بالعرض على النار) انتهى.

ونقله الشيخ عبد الرحمن الشربيني في حواشي الغرر عن الرملي أيضاً، ويعلم جواز تمويه آلة الحرب عند الرملي أيضاً مما نقله ابن قاسم عنه في حواشي التحفة، من أن الوجه عدم حرمة

تمويهها أي المرأة للمصحف، قال: (وإضاعة المال لغرض جائزة) انتهى.

وعلم مما تقرر أن تمويه حلي النساء حرام، ولم أقف على خلاف في ذلك إلا ما تقدم عن الشبراملسي من القياس الذي أشار إليه، وهو كاحتمال مرجوح عنده كما يدل عليه صنيعه المار، على أنه لك أن ترد قياسه، بأن المصلحة التي تترتب على التمويه في المقيس عليه من إرهاب الكفار باعتبار المال فوق المصلحة التي تترتب على التمويه في المقيس فهو قياس مع الفارق فلا يلتفت إليه.

وما تقدم من اعتماد ابن حجر وغيره لجواز تمويه آلة الحرب مطلقاً مع اعتمادهم حرمة تمويه حلي النساء، كالصريح في الفرق الذي أشرت إليه، ومما يؤيده أن ابن حجر اعتمد حرمة فعل التمويه في المصحف للرجال والنساء بفضة أو ذهب.

قال في التحفة: (لما فيه من إضاعة المال، فإن قلت: العلة الإكرام أي للمصحف وهو حاصل بكل أي من التحلية والتمويه، قلت: لكنه في التحلية لم يخلفه محظور، بخلافه في التمويه؛ لما فيه من إضاعة المال وإن حصل منه شيء) انتهى. بل هذا مع أن تحلية المصحف تحل بفضة للرجال والنساء إكراماً له، وكذا بذهب للنساء قياساً على تحليتها بالذهب مع إكرامه كالصريح أيضاً في الفرق المشار إليه.

وإن قلت: قد نقل ابن قاسم في حواشي التحفة عن الرملي

جواز التمويه في المصحف مطلقاً، مخالفاً لما جرى عليه ابن حجر مشيراً إلى العلة بأن إضاعة المال لغرض جائزة، ومال إلى هذا السيد عمر البصري في حواشي التحفة، ومقتضاه جواز التمويه في حلي النساء عند الرملي. قلت: ذلك مخصوص بالمصحف إكراماً له فلا يأتي في غيره حتى عند الرملي، بقرينة أنه لا يجوز للمرأة عنده تحلية بقية الكتب مطلقاً لا بالذهب ولا بالفضة، مع أن التحلية أجوز من فعل التمويه حتى عند الرملي، بدليل أنه صرح في الأواني من النهاية، بأن الفعل أي فعل التمويه حرام مطلقاً وهو يشمل فعل التمويه في حلي النساء، فلا يخرج عنه إلا ما نقل عنه التصريح بإخراجه وهو تمويه المصحف فقط، وإطباق أرباب الحواشي المصرين على حرمة تمويه حلي النساء مع أن دأبهم وعادتهم في الأغلب اتباع ما قاله الرملي كالصريح فيما ذكر.

قال العلامة الكردي في الحواشي المدنية عقب نقله ما تقدم عن التحفة من قولها: «ولإمكان فصلها أي التحلية» إلى قولها: «بخلافه ثم» ما نصه: (والذي أطبق عليه أئمتنا إطلاق منع التمويه، ولو سلم كلام البعض المذكور أي القائل بجواز فعل التمويه في آلة الحرب مطلقاً لقيل بنظيره في حلي النساء المباح؛ لوجود ما علل به في آلة الحرب) انتهى.

يعني أنه لا يقال بذلك النظير؛ لعدم تسليم كلام البعض، وقد علمت دفع هذا الذي أورده بوجود الفرق الذي ذكرناه لرد القياس

الذي أشار إليه الشبراملسي فيما تقدم، والعجب من هذا الفاضل كيف ساغ له دعوى الإطباق؟! مع اعتماد هؤلاء الأئمة المحققين ابن حجر وغيره ممن تقدم ذكرهم جواز تمويه آلة الحرب مطلقاً، فكلام البعض المذكور مسلم عندهم، ومع هذا لم يقولوا بنظيره الذي أشار إليه بل اعتمدوا حرمة تمويه حلي النساء كما علمت، فلا يهولنك كلام هذا الفاضل.

هذا وقول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «للمستأجر» ليس بجيد، فحقه أن يقول للأجير وإن كان قابلاً للتأويل بأن يقرأ بفتح الجيم؛ لأنه غير مألوف في كلامهم على هذا الوجه.

وقوله: «والمؤجر» صوابه والمستأجر.

وقوله: «ناقلاً عن الزيادي» صوابه ناقلاً عن الرشيدي؛ لأن ذلك من كلام الرشيدي في حواشي النهاية كما علم مما تقدم.

وقوله: «ما يصرح بالحل» إن كان مراده به حل الاستعمال الذي عبر عنه باستدامة المموه فالأمر كذلك كما علم مما تقرر، وإن كان مراده به حل تمويه حلي النساء فوهم؛ لأنه خلاف ما في تلك الحاشية وغيرها كما علمت.

وقوله: «وفي الكردي على ابن حجر ما يشير إلى المنع» إن كان مراده به منع حل استعمال الحلي المباح للنساء المموه بذهب أو فضة فهو وهم صريح؛ لأنه لم يشر إليه الكردي بل حله أمر متفق عليه بين أئمتنا، وإن كان مراده به منع حل تمويه حلي النساء المباح لهن فالأمر كذلك، فإنه قد أشار إليه كما علم مما سلف،

ولكن يرد على السائل ـ حفظه الله تعالى ـ حينئذ، فإن هذا المنع صرح به في حواشي الخطيب المذكورة أيضاً فلا مخالفة فيه بين الكتابين المذكورين؛ حتى يحتاج للسؤال عنه لدفع التناقض.

والتمويه والتطلية بمعنى واحد كما علم مما تقدم عن الأسنى فهما مترادفان، والطلاء ـ بالكسر والمد ـ ما يطلى به كما في المصباح، ويطلق بالمعنى المصدري أيضاً كما يعلم مما يأتي آنفاً. قال العلامة الزيادي: (التمويه إذابة النقد والطلاء به) انتهى. وفي المصباح: (موهت الشيء طليته بماء الذهب والفضة) انتهى. وعبارة القاموس مع شرحه للسيد مرتضى الزبيدي: (وموه الشيء تمويهاً إذا طلاه بفضة أو ذهب وما تحته شبه أو نحاس أو حديد) انتهت.

ويعلم من ذلك أن إطلاق التمويه على تطلية نحو فضة بنحاس كما وقع في عبارة الفقهاء إطلاق مجازي لا حقيقي، والله أعلم.





كتاب الجنائز

ورد هذا السؤال من بلدة ودام:

هل قميص الميت كقميص الحي:

سئل ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ في قميص الميت، هل هو كقميص الحي أو لا؟ قال في بغية المسترشدين نقلاً عن باعشن ما نصه: (قال أي باعشن في مبحث القميص: وإطلاقهم يقتضي أنه أي قميص الميت كقميص الحي بل صرح به الشرقاوي وغيره، فما اعتيد في بعض الجهات من جعله إلى نصف الساق وبلا أكمام، منكر شديد التحريم) انتهى. وهل الأمر كما قال أو لا؟ بينوا بياناً شافياً ولكم الأجر والثواب.

فأجاب: قال العلامة السيد عمر البصري في حواشي التحفة عند قول المنهاج: وإن كفن أي الذكر في خمسة زيد قميص وعمامة تحتهن أي اللفائف الثلاثة ما نصه: (قول المتن زيد قميص. . .إلخ لم أر لأئمتنا ـ رحمهم الله ـ شيئاً في بيان القميص أي قميص الميت، وظاهر الإطلاق مع السكوت أنه كقميص الحي، فليراجع. نعم رأيت في شرح الكنز للزين ابن نجيم الحنفي ما نصه: والقميص من المنكب إلى القدم بلا دخاريص؛ لأنها

تفعل في قميص الحي ليتسع أسفله للمشي وبلا جيب ولا كمين ولا تكفّ أطرافه، والمراد بالجيب الشق النازل على الصدر. انتهى. وهذا هو الذي عليه العمل إلا أن قوله: «ولا تكف أطرافه» هل المراد به عدم كف الجنبين بعضهما إلى بعض أو عدم كف الذيل محل تأمل) انتهى كلام عمر البصري.

وقال شيخنا عبد الحميد الداغستاني في حواشيه على التحفة بعد نقل كلام السيد عمر المذكور ما نصه: (أقول: ما تقدم عن المغني وغيره، والثاني من عنقه إلى كعبه، وسكوت العلماء حتى في كتبهم على الذي عليه العمل كالصريح في بيان القميص على وفق ما ذكره عن شرح الكنز. وقوله: «هل المراد به. . .إلخ» الظاهر أن المراد ما يشمل ذينك جميعاً فلا يكف شيء منهما كما عليه العمل) انتهى.

وعلى هذا فما ذكره الفاضل سعيد بن محمد باعشن من أنه ما اعتيد في بعض الجهات من جعله أي قميص الميت إلى نصف الساق وبلا أكمام منكر شديد التحريم، لا يتم له بالنسبة للشق الثاني ـ أعني قوله: وبلا أكمام ـ؛ لأنه قد قرر عبد الحميد كالسيد عمر البصري ـ كما ترى ـ أن قميص الميت يكون بلا كمين.

وأما بالنسبة للشق الأول ـ أعني قوله: من جعله إلى نصف الساق ـ فإن كان القميص على سبيل الوجوب، كما إذا كفنت المرأة في خمسة إزار وقميص وخمار ولفافتين فهو صحيح، وأما إن كان على سبيل الجواز كما في مسألة المنهاج المتقدمة فليس

بصحيح؛ لأنه حيث جاز ترك القميص رأساً، فكيف لا يجوز جعله إلى نصف الساق! وما ذكره الفاضل باعشن من أنه صرح الشرقاوي بما يقتضيه إطلاقهم المذكور فيه نظر ظاهر؛ إذ عبارة الشرقاوي لا تقيد كون قميص الميت كقميص الحي فضلاً عن التصريح به.

وأنا أنقل لك أولاً عبارة شيخ الإسلام زكريا ثم ما كتب عليها الشرقاوي؛ حتى يتضح لك ما أشرت إليه. وعبارة شيخ الإسلام في متن التحرير مع شرحه له: (وفي تكفين المرأة أي وسن في تكفين المرأة إزار وخمار وهو ما يغطى به الرأس ودرع وهو القميص ولفافتان) انتهت. قال الشرقاوي في حاشيته عليه: (قوله: «وهو القميص» أي الساتر لجميع البدن) انتهى.

ولا يخفى على من له أدنى معرفة أن اشتراط كون القميص ساتراً لجميع البدن الذي صرح به الشرقاوي، لا يدل على أن قميص الميت كقميص الحي فضلاً عن التصريح به، على أن ما ذكره الشرقاوي من كون القميص ساتراً لجميع البدن لم أره لغيره، بل ما قاله العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة عند قولها مع متن المنهاج: وإن كفنت أي المرأة في خمسة فإزار على ما بين سرتها وركبتها أولاً وقميص على بدنها ثانياً وخمار على رأسها ثالثاً ولفافتان متساويتان، مما نصه: (قوله: «وإن كفنت في خمسة فإزار...إلخ» تصريح بأنه لا يجب فيما إذا زاد على اللفائف إذا كفنت في خمسة التعميم) انتهى.

صرح في رده هذا[١] وما جرى عليه عبد الحميد كالسيد عمر البصري؛ أخذاً من شرح الكنز المذكور ليس بصحيح، وما بنيا عليه مقالهما يأتي ما يهدمه فالصواب أن قميص الميت كقميص الحي؛ وذلك لوجوه:

الأول: إن المخالفة في القميص بين الحي والميت لابدّ لها من دليل ولم ينقل، فحيث لم يرد دليل المخالفة فيكون قميص الميت كقميص الحي؛ إذ هو الأصل عند عدم ورود دليل المخالفة، خصوصاً مع ما ورد عنه ﷺ مما هو نص في التسوية بينهما، وهو ما في البخاري وغيره عن جابر بن عبد الله ـ رضي الله عنه ـ قال: «**أَتَى رَسُولُ اللهِ ﷺ قبر عبد الله بْن أُبَيٍّ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ**» ولو كان قميص الميت مخالفاً لقميص الحي كما قال الحنفية لغير عليه الصلاة والسلام قميصه المذكور بشق دخريصه أو قطعه مثلاً، ولما أبقاه ﷺ بحاله وألبسه إياه علمنا أن قميص الميت كقميص الحي، والأصل عدم الخصوصية، وقد استدل أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بالحديث المذكور على أنه لا يكره التكفين في الثياب المخيطة كما يأتي.

الثاني: إن القميص عبارة لغة وعرفاً عن الثوب المعروف الذي هو مشتمل على البدن، والدخاريص والكمين وبدن القميص هو

---

(١) قوله: «في رده هذا» أي ما قاله الشرقاوي. اهـ. المؤلف.

ما يقع على الظهر والبطن كما في كتب اللغة. أما عرفاً: فظاهر، وأما لغة: ففي مختار الصحاح: القميص الذي يلبس. انتهى. ومعلوم أن الذي يلبس هو المشتمل على ما ذكرناه، وقال في القاموس: والقميص معروف. انتهى. تبين أن المدار فيه على العرف والعادة، والذي يقال له القميص في العرف والعادة هو الذي ذكرناه.

وقال العلامة اللغوي السيد محمد مرتضى الزبيدي، شارح القاموس عقب كلام القاموس المذكور ما نصه: (وذكر الشيخ ابن الجزري وغيره أن القميص ثوب مخيط بكمين غير مفرج[1] يلبس تحت الثياب) انتهى. يعني يلبس تحت العباء أو الجوخ أو نحو ذلك كما هو مشاهد، وفي شرح المشكاة لعلي القاري: القميص اسم لما يلبس من المخيط الذي له كمان وجيب.

وعلم مما تقرر أن ما جرى عليه عبد الحميد كالسيد عمر البصري أخذاً مما في شرح الكنز المذكور شيء لا يشهد له اللغة ولا العرف، بل مخالف لكل منهما، بل ولما ثبت من فعل النبي ﷺ كما عرفت ولإطلاق أئمتنا كما يأتي آنفاً.

الثالث: أن ما جريا عليه مخالف لإطلاقهم الصريح بأن قميص الميت كقميص الحي، وقد صرح العلامة ابن حجر في

(١) قوله: «مفرج» يعني غير مشقوق أي لا يكون له شق من قدام ولا من الخلف بخلاف القباء. اهـ. المؤلف.

التحفة وغيرها، وكذا الشمس الرملي في النهاية، أن إطلاقات الأئمة إذا تناولت شيئاً، وصرح بعضهم بخلافه فالمعتمد الأخذ بإطلاقهم. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (وإن كان غيره أي غير ذلك الإطلاق أقرب معنى لأن مجرد ظهور المعنى لا يقتضي العدول عما اقتضاه إطلاقهم فالواجب اعتماده، وكم من موضع رُجح فيه ما غيره أي غير ذلك الإطلاق أوجه منه معنى، فيكون الراجح الثاني أي إطلاقهم) انتهى. ولو كان المخالفة بين قميص الحي وقميص الميت موجودة لبينوا ذلك ولم يسكتوا عنه؛ لأنه مما تشتد الحاجة إليه، وسكوتهم عنه صريح بأنه كقميص الحي فلا حاجة إلى التعرض له.

الرابع: أن ما في شرح الكنز لابن نجيم الحنفي المذكور الذي هو مستندهما فيما قالاه، هو مبني على أنه يكره تكفين الميت في الثياب المخيطة، وعندنا لا يكره ذلك كما صرحوا به، ففي الأنوار: (ولا يكره المخيط أي التكفين في المخيط) انتهى. وفي التتمة للمتولي: (التكفين في الثياب المخيطة لا يكره؛ لما روي عن جابر ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: **«أَتَى رَسُولُ اللهِ ﷺ قبر عبد الله بْنَ أُبَيٍّ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ فَوَضَعَهُ عَلَى رُكْبَتَيْهِ وَنَفَثَ عَلَيْهِ مِنْ رِيقِهِ وَأَلْبَسَهُ قَمِيصَهُ»**[1] انتهى كلام التتمة.

وقد أشار البخاري إلى الرد على الحنفية ومن تبعهم في

(١) رواه البخاري (١٣٥٠)، ومسلم (٢٧٧٣) عن جابر بن عبد الله.

صحيحه كما هو دأبه حيث قال: باب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف، قال القسطلاني في شرحه: (أي خيطت حاشيته أو لم تخط؛ إذ الكف خياطة الحاشية) انتهى. ثم أورد حديثين بسنده:

أحدهما الحديث المتقدم آنفاً عن جابر، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري: (والمعنى أي معنى كلام البخاري المذكور أن التكفين في القميص ليس ممتنعاً سواء كان مكفوف الأطراف أو غير مكفوف أو المراد بالكف تزريره دفعاً لقول من يدعي أن القميص لا يسوغ إلا إذا كانت أطرافه غير مكفوفة أو كان غير مزرر ليشبه الرداء، وأشار بذلك إلى الرد على من خالف في ذلك وإلى أن التكفين في غير قميص مستحب، ولا يكره التكفين في القميص. وفي الخلافيات للبيهقي من طريق ابن عون قال: كان محمد بن سيرين يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحي مكففا مزرراً) انتهى كلام فتح الباري.

وفي زاد المستنقع من كتب الحنابلة بعدما ذكر أنه يستحب تكفين الرجل في ثلاث لفائف ما نصه: (وإن كفن أي الرجل في قميص ومئزر ولفافة جاز) انتهى. قال في شرحه المسمى بالروض المربع للعلامة منصور بن يوسف البهوني الأزهري: (لأنه ﷺ ألبس عبد الله بن أبي قميصه لما مات [رواه البخاري]، وعن عمرو بن العاص: أن الميت يوزر ويقمص بكمين ودخاريص لا بزر) انتهى.

وقد تحصل من مجموع ما تقرر، من أن القميص لغة وعرفاً: عبارة عن الثوب المخيط المعروف ذي الكمين والدخاريص ومن إلباس النبي ﷺ قميصه لعبد الله بن أبي من غير تغيير له. ومما نقله البيهقي عن ابن سيرين من أنه: كان يستحب أن يكون قميص الميت كقميص الحي مكففاً مزرراً. ومما ذكره صاحب الروض المربع عن عمرو بن العاص من أن الميت يؤزر ويقمص بكمين ودخاريص، أن ما اقتضاه[1] كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ من أن قميص الميت كقميص الحي هو الصواب، وهذا في غاية الظهور ولا ينكره إلا جاهل غبي أو عنيد.

وأما قول عبد الحميد السابق أن ما تقدم عن المغني وغيره والثاني من عنقه إلى كعبه، وسكوت العلماء حتى في كتبهم على الذي عليه العمل كالصريح في بيان القميص على وفق ما ذكره أي عمر البصري عن شرح الكنز، فيرد بأن ما ذكره القول الضعيف من أن الثاني ـ يعني اللفافة الثانية ـ تكون من عنقه أي الميت إلى كعبه لا يدل على أن قميص الميت ليس له كمان ولا دخاريص وأنه غير مكفوف؛ فضلاً عن كونه كالصريح فيه كما لا يخفى على المتأمل، وبأن سكوت العلماء في كتبهم عن بيان قميص الميت إنما هو لكونه كقميص الحي المعروف عند الخاص والعام الغني عن التعرض لبيانه وتفسيره، ولأجل هذا لم يفسره في القاموس،

---

(١) قوله: «إن ما اقتضاه» فاعل تحصل. اهـ. المؤلف.

بل قال: والقميص معروف كما تقدم فسكوتهم في كتبهم عن بيانه وإطلاقهم دليل صريح على أنه كقميص الحي المعروف (وح).

فلا دلالة في سكوتهم في كتبهم عن بيانه، على أنه ليس له كمان ولا دخاريص وأنه غير مكفوف فضلاً عن كونه كالصريح فيه كما هو ظاهر خلافاً لما زعمه هو، فتبين أن ما ذكره من سكوتهم المذكور حجة عليه لا له، وأما ما زعمه من أن سكوت العلماء عن الذي عليه العمل كالصريح في بيان القميص على الوجه المذكور فهو إنما يظهر أخذاً مما ذكره العلامة ابن حجر في الجنائز من فتاواه، أن لو علمه أئمة عصر كلهم واطلعوا على ذلك ولم ينكروه، وأنى بذلك! بل القميص الذي هو من كفن المرأة تباشره النساء ويطلعن عليه، وليس للعلماء علم ولا اطلاع بذلك، على أن إطلاقهم في كتبهم الصريح بأنه كقميص الحي إنكار وأي إنكار على ما يخالف ذلك، فلم يتم له ما زعمه.

والمراد بأئمة عصر: المجتهدون منهم كما في إحياء الموات من التحفة حيث قال بعد كلام ما نصه: (وإنما يتجه ذلك أي حرمة الخرق في الإجماع الفعلي في إجماع فعلي علم صدوره من مجتهدي عصر فلا عبرة بإجماع غيرهم، وإنما ذكرت هذا؛ لأن الأذرعي وغيره كثيراً ما يعترضون الشيخين والأصحاب بأن الإجماع الفعلي على خلاف ما ذكروه، فإذا علمت ضابطه الذي ذكرته لم يرد عليهم الاعتراض بذلك؛ لأنه لا يعلم أن ذلك إجماع مجتهدي عصر أو لا؟ نعم ما يثبت فيه أن العامة تفعله،

وجرت أعصار المجتهدين عليه مع علمهم به وعدم إنكارهم له يعطي حكم فعلهم كما هو ظاهر، فتأمله) انتهى.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (قوله: «مع علمهم به وعدم إنكارهم له» أقول: مثل هذا إجماع سكوتي، وقد صرحوا بجواز مخالفته للمتأهل، فليتأمل) انتهى. والحاصل أن عندنا قميص الميت كقميص الحي كما هو صريح إطلاق أئمتنا، فيكون مكفوفاً له كمان وجيب.

وعند الحنفية يكون بلا جيب ولا كمين وغير مكفوف، فما ذكره عبد الحميد كالسيد عمر البصري أن عليه العمل ذلك العمل هو موافق مذهب الحنفية لا مذهبنا، فافهم، والله أعلم.

هل يجعل رأس الميت الحاضر عن يمين الإمام أو يساره:

سئل رحمه الله في الميت الحاضر، هل يجعل رأسه عند الصلاة عليه عن يمين الإمام أو عن يساره؟ أفيدوا بنقل نص صريح جوزيتم خيراً.

فأجاب: قال العلامة ابن قاسم في حواشي المنهج: (أخذاً من قضية كلام أصحابنا ـ رحمهم الله تعالى ـ أن الأفضل في الميت الذكر، جعل رأسه عن يسار الإمام ويقف الإمام عند رأسه ليكون غالبه على يمينه؛ لأن جهة اليمين أشرف قال: وهو خلاف عمل الناس، وإن كان الميت امرأة أو خنثى، فالسنة أن يقف عند عجيزتهما ويكون رأسهما في جهة يمينه أي الإمام) انتهى.

ونقله عنه العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية وأقره، ونقله أيضاً الشيخ سليمان الجمل عنه في حواشي المنهج عن شيخه عطية الأجهوري وأقره حيث قال: (يجعل معظم الميت عن يمين المصلي، فحينئذ يكون رأس الذكر من جهة يسار المصلي والأنثى بالعكس. شيخنا) انتهى.

وذكره أيضاً العلامة البرماوي في حواشيه على المنهج، وفي حواشي العلامة البجيرمي عليه ما نصه: (ويوضع رأس الذكر لجهة يسار الإمام، ويكون غالبه لجهة يمينه خلافاً لما عليه عمل الناس الآن، أما الانثى والخنثى فيقف الإمام عند عجيزتهما ويكون رأسهما لجهة يمينه على عادة الناس الآن (ع ش). والحاصل أنه يجعل معظم الميت عن يمين المصلي، فحينئذ يكون رأس الذكر جهة يسار المصلي والأنثى بالعكس) انتهى.

ونقله أيضاً شيخنا خاتمة المحققين عبد الحميد بن حسين الداغستاني في حواشيه على التحفة عن الشيخ الخطيب الشربيني، وعبارته: (وفي هامش المغني لصاحبه: والأولى كما قال السمهودي في حواشي الروضة: جعل رأس الذكر عن يسار الإمام؛ ليكون معظمه على يمين الإمام. اهـ) انتهى.

وإذا علمت ذلك، تعلم أن الأفضل في الميت الذكر جعل رأسه على يسار الإمام ومثله المنفرد، والأفضل في الأنثى والخنثى جعل رأسهما على جهة يمين الإمام ويقف عند عجيزتهما، وحكمة المخالفة المبالغة في ستر غير الذكر كما في

شرح الروض وغيره، ونازع فيما تقرر من أن الأفضل في الميت الذكر أن يجعل رأسه على جهة يسار الإمام الشيخ عبد الله باسودان الحضرمي في فتاويه بما لا يجدي، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من مسقط:

هل الدعاء للأموات بعد قراءة الفاتحة سنة أو بدعة:

سئل رحمه الله فيما لو حضر إنسان عند أحد من أقارب ميت، ورفع يديه بعد قراءة الفاتحة، وطلب من الله تعالى الغفران لأموات المسلمين أي ولذلك الميت، هل ذلك سنة أو بدعة؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الدعاء لأموات المسلمين الذي منه الاستغفار لهم المعبر عنه في السؤال بطلب الغفران سنة مشروعة، بل شرعت الصلاة على الميت لهذا الغرض، فإن المقصود منها الدعاء للميت بخصوصه وجوباً كما صرحوا به، ولغيره من سائر المؤمنين والمؤمنات ندباً ـ كما يعلم مما يأتي ـ ففي التحفة ما نصه: (ويندب الدعاء للمؤمنين والمؤمنات، عقب الصلاة أي الصلاة على النبي ﷺ في صلاة الجنازة، والحمد قبلها أي قبل الصلاة على النبي ﷺ) انتهى ومثله في الأسنى وغيره.

قال الشيخ عبد الحميد في حواشي التحفة: (قوله: «ويندب الدعاء للمؤمنين... إلى آخره» أي بنحو اللهم اغفر للمؤمنين والمؤمنات) انتهى.

وهو شامل للأحياء منهم والأموات، وقد روى أبو داود

والترمذي والحاكم وصححاه، عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: صلى رسول الله ﷺ على جنازة فقال: «**اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا وَذَكَرِنَا وَأُنْثَانَا، اللَّهُمَّ مَنْ أَحْيَيْتَهُ مِنَّا فَأَحْيِهِ عَلَى الإسلام وَمَنْ تَوَفَّيْتَهُ مِنَّا فَتَوَفَّهُ عَلَى الإِيمَانِ**» زاد غير الترمذي: «**اللَّهُمَّ لَا تَحْرِمْنَا أَجْرَهُ وَلَا تُضِلَّنَا بَعْدَهُ**» قال أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ يقدم هذا الدعاء ندباً على الدعاء المعروف وهو اللهم هذا عبدك. . .إلى آخره، وفي هذا الحديث أنه يندب الدعاء للمسلمين والمسلمات كافة؛ لأنه حيث شرع الدعاء لهم في صلاة الجنازة فخارجها أولى، فقد حث الشارع صلوات الله تعالى وسلامه عليه الأمة في الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات في أحاديث منها: ما رواه الطبراني عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنِ اسْتَغْفَرَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ كَتَبَ اللهُ لَهُ بِكُلِّ مُؤْمِنٍ** ـ أي بعدد كل مؤمن ـ **وَمُؤْمِنَةٍ حَسَنَةٍ**» ومنها ما رواه الطبراني أيضاً بإسناد حسن عن أبي الدرداء قال: قال رسول الله ﷺ: «**مَنِ اسْتَغْفَرَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ كُلَّ يَوْمٍ سَبْعاً وَعِشْرِينَ مَرَّةً كانَ مِنَ الذيْنَ يُسْتَجَابُ لَهُمْ** ـ أي الدعاء ـ **وَيُرْزَقُ بِهِمْ أَهْلُ الأَرْضِ**» أي من الآدميين والدواب والحيتان، وقد أمر الله تعالى نبينا محمداً ﷺ أن يستغفر للمؤمنين والمؤمنات بقوله عز من قائل: ﴿وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [محمد: ١٩].

قال في العناية والتحقيق: أنه أي أمر النبي ﷺ بالاستغفار لذنبه توطئة لما بعده من الاستغفار لذنوب المؤمنين. انتهى. أي

لأنه معصوم أو مغفور وفيه أجوبة أخرى مقررة في محلها، وحيث كان النبي ﷺ مأموراً بالاستغفار لهم فهو مطلوب من كل أحد من الأمة؛ لقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١].

وأيضاً كل ما أمر به ﷺ فالأمة مأمورون به إلا ما اختص به، ومعلوم أنه لا اختصاص فيما نحن بصدده، وقد أشار الباري تعالى في سورة الحشر إلى طلب الغفران من كل مؤمن لاحق لكل مؤمن سابق على وجه يشعر بمدح اللاحقين لأجل الاستغفار المذكور بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [الحشر: ١٠] الآية والمراد بالمجيء هنا المجيء في الوجود. فالذين جاؤوا من بعدهم أي الصحابة هم المؤمنون إلى يوم القيامة على أحد القولين عند المفسرين، بل هذا ـ أعني الاستغفار للمؤمنين والمؤمنات ـ كان مشروعاً في غير شريعة نبينا محمد ﷺ أيضاً، فقد حكى الله تعالى في القرآن العزيز عن النبي نوح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام، أنه دعا بالمغفرة للمؤمنين والمؤمنات السابقين منهم واللاحقين كالأمة المحمدية المرحومة بقوله: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِىَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ [نوح: ٢٨] أي إلى يوم القيامة كما قال البيضاوي والخازن وغيرهما من المفسرين، وأيضاً نفع الناس من أهم المطلوبات في الشرع.

فقد روى القضاعي وغيره بإسناد حسن عن جابر ـ رضي الله عنه ـ أن

النبي ﷺ قال: «خَيْرُ النَّاسِ أَنْفَعُهم لِلنَّاسِ» وهو يشمل نفع الحي والميت، بل الميت أحوج من الحي فنفعه آكد. فقد روى البيهقي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال رسول الله ﷺ: «مَا الْمَيِّتُ فِي الْقَبْرِ إلا كَالْغَرِيقِ الْمُتَغَوِّثِ يَنْتَظِرُ دَعْوَةً تَلْحَقُهُ مِنْ أَبٍ أو أُمٍّ أو أَخٍ أو صَدِيقٍ فَإِذَا لَحِقَتْهُ كَانَ أَحَبَّ إِلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا، وَإِنَّ اللهَ تعالى لَيُدْخِلُ عَلَى أَهْلِ الْقُبُورِ مِنْ دُعَاءِ أَهْلِ الأَرْضِ أَمْثَالَ الْجِبَالِ[1]، وَإِنَّ هَدِيَّةَ الأَحْيَاءِ إِلَى الأَمْوَاتِ الاسْتِغْفَارُ لَهُمْ» وفي هذا الحديث أن الدعاء ينفع الميت وهو أمر مجمع عليه كما صرح به غير واحد من أئمتنا.

ففي المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (وينفع الميت صدقة عنه ودعاء له من وارث وأجنبي إجماعاً، وصح في الخبر أن الله تعالى يرفع درجة العبد في الجنة باستغفار ولده له) انتهى. أي كأن يقول الولد: استغفر الله لوالدي أو اللهم اغفر له كما في الشبراملسي على النهاية. والحاصل أن الدعاء الشامل للاستغفار للمؤمنين والمؤمنات أحيائهم وأمواتهم سنة نبوية وليس في شيء من البدع أصلاً، ولأمواتهم آكد كما علم مما تقرر، وكون الاستغفار للأموات أو لميت مخصوص عقب قراءة الفاتحة لا يقدح فيما تقرر، بل الدعاء الذي منه الاستغفار عقب قراءة القرآن الذي منه الفاتحة أقرب إلى الإجابة كما صرح به غير واحد من الأئمة، ففي

(١) قوله: «أمثال الجبال» أي من الرحمة والغفران لو تجسمت. اهـ. المؤلف.

التحفة: (ويدعو له أي الميت عقب القراءة بعد توجهه للقبلة؛ لأنه أي الدعاء عقبها أي القراءة أرجى للإجابة) انتهى.

ورفع اليدين عند الدعاء سنة كما صرحوا به فليس في شيء من البدع أصلاً كما سيتضح لك، ثم إذا دعا بتحصيل شيء فالسنة أن يجعل بطونهما ـ أعني الكفين ـ إلى السماء، وإذا دعا برفع شيء فالسنة أن يجعل ظهورهما إلى السماء كما في التحفة وغيرها، وروى أبو داود عن أنس بن مالك قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: يَدْعو هَكَذا بِبَاطِنِ كَفَّيهِ وَظَاهِرِهِمَا» وقد شرح الزرقاني هذا الحديث في شرح المواهب هكذا بباطن كفيه إلى السماء إن دعا بنحو دفع بلاء، وقال أبو موسى الأشعري كما عند البخاري في المغازي: «دَعَا النَّبِيُّ ﷺ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ؛ حتى رَأَيْتُ بَيَاضَ إِبْطَيْهِ» أي لعدم الشعر أصلاً أو لدوام تعاهده كما في الزرقاني، وعند البخاري أيضاً من حديث ابن عمر: «رَفَعَ ﷺ يَدَيْهِ فَقَالَ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَبْرَأُ إِلَيْكَ مِمَّا صَنَعَ خَالِدُ بن الْوَلِيدِ مَرَّتَيْنِ»، وروى أحمد وأبو داود من حديث مالك بن يسار قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا سَأَلْتُمُ اللهَ فَاسْأَلُوهُ بِبُطُونِ أَكُفِّكُمْ ولا تَسْأَلُوهُ بِظُهُورِهَا» وأخرج أيضاً من حديث ابن عباس نحوه وزاد فيه: «فَإِذَا فَرَغْتُمْ فَامْسَحُوا بِهَا وُجُوهَكُمْ».

وأخرج الترمذي من حديث عمر بن الخطاب قال: «كَانَ رَسُولُ اللهِ ﷺ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ فِي الدُّعَاءِ لَمْ يَحُطَّهُمَا؛ حَتَّى يَمْسَحَ

بِهِمَا وَجْهَهُ». وللجلال السيوطي رسالة في هذا الباب سماها بفض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء.

وأما ما في الصحيحين من رواية أنس من أنه لم يكن النبي ﷺ يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء، فجمع بينه وبين غيره من الأحاديث المصرحة بخلافه، بأن الرفع في الاستسقاء يخالف غيره، إما بالمبالغة في الرفع إلى أن تصير اليدان حذو الوجه مثلاً وفي الدعاء في غير الاستسقاء يرفعهما إلى حذو المنكبين، وإما أن الكفين في الاستسقاء يليان الأرض وفي الدعاء يليان السماء، ويؤيده رواية مسلم عن أنس أنه ﷺ: «اسْتَسْقَى فَأَشَارَ بِظَهْرِ كَفَّيْهِ إِلَى السَّمَاءِ» قال الحافظ عبد العظيم المنذري: وبتعذر الجمع فجانب الإثبات أرجح.

وروى الإمام أحمد وأبو داود والحاكم أنه ﷺ: «كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ إذا دَعَا حَذْوَ مَنْكِبَيْهِ» أي مقابلهما، في رواية ابن ماجه: «وَيَبسطهما». قال بعضهم: وهذا يقتضي أن تكونا متفرقتين؛ لأن كونهما حذو المنكبين يقتضي تفرقهما مبسوطتين لا كهيئة الاغتراف الذي يجمعهما، قال الحافظ ابن حجر: غالب الأحاديث التي وردت في رفع اليدين في الدعاء إنما المراد بها مد اليدين وبسطهما عند الدعاء، وكأنه عند الاستسقاء زاد مع ذلك، فرفعهما إلى جهة وجهه؛ حتى حاذياه، وبه حينئذ يرى بياض إبطيه، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من صحم:

في كيفية تيمم الميت الذي تعذر غسله أو غير مختون:

سئل رَحِمَهُ اللَّهُ في كيفية نية تيمم الميت الذي تعذر غسله أو غير مختون؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: كيفية نية تيمم الميت أن يقول: نويت تيمم هذا الميت بدلاً عن الغسل، أو نويت فرض التيمم بدلاً عن الغسل، أو نويت استباحة فرض الصلاة على هذا الميت كما يؤخذ من كلامهم، وينبغي أن يعلم أن نية تيمم الميت ليست بواجبة على المعتمد، ففي الإيعاب للعلامة ابن حجر: (ظاهر كلامهم أنه لا يجب في هذا التيمم أي تيمم من تعذر غسله من الأموات، النية إعطاء له حكم مبدله وهو الغسل) انتهى أي فالنية في هذا التيمم مندوبة لا واجبة، وأقره العلامة الشوبري في حواشي المنهج وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، وجزم به العلامة القليوبي في حواشي المحلي حيث قال عند قول المنهاج: يمم ما نصه: (بنية ندباً كالغسل أي كنية الغسل) انتهى. والحلبي في حواشي المنهج حيث قال: (ولا يجب في هذا التيمم نية إلحاقاً له بأصله) انتهى.

وأقره الفاضلان الجمل والبجيرمي في حواشيهما على المنهج، وجزم به أيضاً في شوارق الأنوار فقال: (ولا تجب نية في التيمم المذكور أي تيمم الميت كالغسل) انتهى. والشنواني

محشي المنهج حيث قال: (ولا تجب نية التيمم، بل تندب فلو كان عليه أي الميت جنابة ونوى رفعها بهذا التيمم، كفى ولا يحتاج لتيمم آخر) انتهى.

وكأن العلامة ابن قاسم والعلامة الشبراملسي لم يستحضرا ما مر عن الإيعاب، فقال الأول في حواشي التحفة متردداً: (هل تجب النية أي في تيمم الميت أم لا؟) انتهى. وقال الثاني في حواشي النهاية بعد نقله كلام الأول: (أقول: والأقرب الأول أي وجوب النية؛ لأن الأصل في العبارة أنها لا تصح إلا بالنية) انتهى.

وهذا هو مستند الفاضل الشرقاوي في حواشي التحرير في قوله: (والنية فيه أي في تيمم الميت واجبة على المعتمد) انتهى.

ويرد تعليل الشبراملسي قولهم ـ والعبارة للأسنى والغرر ـ: (تعليلاً لعدم وجوب نية غسل الميت؛ لأن القصد من غسله أي الميت النظافة، وهي لا تتوقف عليها؛ لأنها أي النية إنما تشترط في سائر الأغسال على المغتسل لا الغاسل، والميت ليس من أهلها أي النية) انتهى.

وبحث الشبراملسي المذكور خلاف المعتمد؛ لما تقدم عن الإيعاب من أن عدم وجوب النية هو ظاهر كلامهم، ثم ما تقدم من عدم وجوب النية في غسل الميت هو الأصح كما في المنهاج وغيره، ومقابله أنه تجب النية؛ لأنه غسل واجب كغسل الجنابة، فينوي الغاسل عند غسله الغسل الواجب أو غسل الميت ذكره في المجموع كما في الغرر.

قال في التحفة: (وينبغي ندب نية الغسل؛ خروجاً من الخلاف، وكيفيتها أن ينوي نحو أداء الغسل عنه أي الميت أو استباحة الصلاة عليه) انتهى.

واختلف المتأخرون من أرباب الحواشي في نية وضوء الميت أيضاً، ففي البجيرمي عن الشوبري أنه: (قرر شيخنا ابن قاسم وجوب نية الوضوء قال: ثم قرر بعد هذا استحبابها، وجرى الزيادي على الوجوب وهو المعتمد) انتهى. وعليه جرى المدابغي في حواشي الإقناع قال: (فلا يصح الوضوء بلا نية) انتهى.

قال العلامة الرملي في النهاية: (والأوجه كما بحثه الزركشي أنه ينوي بالوضوء الوضوء المسنون) انتهى. بأن يقول: نويت الوضوء المسنون كما في البجيرمي قال: (فالغسل واجب والنية فيه سنة، والوضوء سنة والنية فيه واجبة) انتهى. واعتمده الباجوري في حواشي الغزي وما تقدم عن البجيرمي من أن الزيادي جرى على وجوب نية الوضوء مخالف لما في حواشي القليوبي على الجلال حيث قال: (يفيد أي قول المنهاج ويوضّئه كالحي وجوب النية فيه أي في وضوء الميت، واعتمد شيخنا الزيادي ندبها كالغسل والتيمم ويكفيه فيه أي في وضوء الميت أي في نيته نية سنة الغسل قاله شيخنا الرملي) انتهى.

ثم رأيت في فتح الجواد ما ظاهره بل صريحه أنه يندب نية وضوء الميت، وعبارته مع أصله: (ثم وضأه كوضوء الحي، ويندب أن ينوي به الوضوء المسنون) انتهت. وساق هذه العبارة

سوق المذهب كما ترى، وبهذا يعلم أن من بحث من أرباب الحواشي وجوب النية فيه إنما هو لعدم اطلاعه على حكم المسألة في المذهب، فالصواب عدم وجوب النية في وضوء الميت بل هي مندوبة فيه كغسله.

ومحل صحة تيمم الميت غير المختون عند العلامة الرملي إذا لم تكن تحت قلفته نجاسة، وأما إذا كانت فلا ييمم بل يدفن حالاً من غير تيمم، ولا صلاة كفاقد الطهورين. وقال العلامة ابن حجر: ييمم للضرورة، قال في التحفة: (ومحل توقف صحة التيمم والصلاة على إزالة النجس إن أمكنت أي وإلا فلا تتوقف صحتها عليها) انتهى.

قال شيخ مشايخنا العلامة الباجوري في حواشي الغزي: (وينبغي تقليده أي ابن حجر؛ لأن في دفنه بلا صلاة عدم احترام للميت كما قاله شيخنا) انتهى. وهو كما قال، والله أعلم.

في حكم الصلاة على السقط:

سئل ﷺ في السقط الذي نزل بعد تمام مدته أي بعد ستة أشهر ميتاً، هل الأحوط أن يصلى عليه تقليداً للإمام الرملي؟ أو الأحوط ترك الصلاة تقليداً للإمام ابن حجر؟ تفضلوا ببيانه.

فأجاب: الكلام على هذا يقتضي بعض بسط، فأقول: اعلم أن أهل اللغة اختلفوا في معنى السقط على قولين:

أحدهما: الولد ذكراً كان أو أنثى يسقط أي من بطن أمه قبل

تمامه وهو مستبين الخلق، هذه عبارة المصباح ونحوه في القاموس إلا أنه لم يذكر قيد استبانة الخلق، وعبارته: (السقط مثلثة الولد لغير تمام) انتهت. واقتصرا على هذا القول. فالسقط في اللغة: الولد النازل من بطن أمه من عقب استبانة خلقه إلى قبيل التمام أي تمام مدة أيام الحمل سواء بلغ أربعة أشهر فصاعداً أم لا، وسواء صاح أو بكى عند انفصاله أم لا، وسواء ظهرت فيه أمارة الحياة كاختلاج أم لا.

وثانيهما: ما يولد ميتاً، وعلى هذا القول اقتصر الزمخشري في الأساس، وعبارته: (يقال سقط الميت من بطن أمه ووقع الحي وألقت أي المرأة سقطاً ميتاً) انتهت. وكذا الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري فقال: (السقط مثلث السين ما يولد ميتاً) انتهى. وقال في موضع آخر: (الولد ما دام في بطن أمه قيل له الجنين لاستتاره، فإذا وضعته فإن كان حياً فهو ولد أو ميتاً فهو سقط) انتهى.

وذكر القولين الشهاب الرملي في حواشي الأسنى مورداً الثاني بصيغة التمريض: وأما السقط شرعاً: فهو الولد الصغير الخارج من بطن أمه مطلقاً سواء كان قبل تمام أيام الحمل أم بعده، وسواء علمت حياته يقيناً أم لا، وسواء ظهرت فيه أمارة الحياة أم لا، بشهادة التفصيل الذي ذكروه في كتاب الجنازة.

فبينهما ـ أعني السقط لغة والسقط شرعاً ـ عموم وخصوص وجهي، وإذا علمت ذلك تعلم أن ما في فتاوى الجلال السيوطي

سوق المذهب كما ترى، وبهذا يعلم أن من بحث من أرباب الحواشي وجوب النية فيه إنما هو لعدم اطلاعه على حكم المسألة في المذهب، فالصواب عدم وجوب النية في وضوء الميت بل هي مندوبة فيه كغسله.

ومحل صحة تيمم الميت غير المختون عند العلامة الرملي إذا لم تكن تحت قلفته نجاسة، وأما إذا كانت فلا ييمم بل يدفن حالاً من غير تيمم، ولا صلاة كفاقد الطهورين. وقال العلامة ابن حجر: ييمم للضرورة، قال في التحفة: (ومحل توقف صحة التيمم والصلاة على إزالة النجس إن أمكنت أي وإلا فلا تتوقف صحتها عليها) انتهى.

قال شيخ مشايخنا العلامة الباجوري في حواشي الغزي: (وينبغي تقليده أي ابن حجر؛ لأن في دفنه بلا صلاة عدم احترام للميت كما قاله شيخنا) انتهى. وهو كما قال، والله أعلم.

في حكم الصلاة على السقط:

سئل ﷺ في السقط الذي نزل بعد تمام مدته أي بعد ستة أشهر ميتاً، هل الأحوط أن يصلى عليه تقليداً للإمام الرملي؟ أو الأحوط ترك الصلاة تقليداً للإمام ابن حجر؟ تفضلوا ببيانه.

فأجاب: الكلام على هذا يقتضي بعض بسط، فأقول: اعلم أن أهل اللغة اختلفوا في معنى السقط على قولين:

أحدهما: الولد ذكراً كان أو أنثى يسقط أي من بطن أمه قبل

تمامه وهو مستبين الخلق، هذه عبارة المصباح ونحوه في القاموس إلا أنه لم يذكر قيد استبانة الخلق، وعبارته: (السقط مثلثة الولد لغير تمام) انتهت. واقتصرا على هذا القول. فالسقط في اللغة: الولد النازل من بطن أمه من عقب استبانة خلقه إلى قبيل التمام أي تمام مدة أيام الحمل سواء بلغ أربعة أشهر فصاعداً أم لا، وسواء صاح أو بكى عند انفصاله أم لا، وسواء ظهرت فيه أمارة الحياة كاختلاج أم لا.

وثانيهما: ما يولد ميتاً، وعلى هذا القول اقتصر الزمخشري في الأساس، وعبارته: (يقال سقط الميت من بطن أمه ووقع الحي وألقت أي المرأة سقطاً ميتاً) انتهت. وكذا الحافظ ابن حجر في مقدمة فتح الباري فقال: (السقط مثلث السين ما يولد ميتاً) انتهى. وقال في موضع آخر: (الولد ما دام في بطن أمه قيل له الجنين لاستتاره، فإذا وضعته فإن كان حياً فهو ولد أو ميتاً فهو سقط) انتهى.

وذكر القولين الشهاب الرملي في حواشي الأسنى مورداً الثاني بصيغة التمريض: وأما السقط شرعاً: فهو الولد الصغير الخارج من بطن أمه مطلقاً سواء كان قبل تمام أيام الحمل أم بعده، وسواء علمت حياته يقيناً أم لا، وسواء ظهرت فيه أمارة الحياة أم لا، بشهادة التفصيل الذي ذكروه في كتاب الجنازة.

فبينهما ـ أعني السقط لغة والسقط شرعاً ـ عموم وخصوص وجهي، وإذا علمت ذلك تعلم أن ما في فتاوى الجلال السيوطي

عن ابن الرفعة في الكفاية نقلاً عن الشيخ أبي حامد من أن السقط من ولد قبل تمام مدة الحمل، وقيل: هو من ولد ميتاً، هو تفسير للسقط لغة لا شرعاً، وحينئذ فلا ينهض حجة لمدعاة الآتي، وإذا تقرر ذلك فأقول: اعلم أنه اختلف محققو المتأخرين فيمن ولد ميتاً بعد تمامه ـ أعني بعد تمام ستة أشهر فصاعداً ـ هل هو يسمى سقطاً فيجري عليه أحكامه أو ليس هو من أفراد السقط فلا يجري عليه أحكامه مطلقاً؟

إنه ـ أعني من ولد ميتاً ـ يفصل فيه بين كونه جاوز ستة أشهر، فيجب فيه ما يجب في الكبير، أو لم يجاوز فلا يجب فيه ما يجب في الكبير بل بعضه فقط، وأن من ولد ميتاً ليس بسقط أصلاً، فتبين أن القولين أنهما لا غير.

وبحث السيوطي المذكور هو سند الشهاب الرملي في إفتائه بما يوافق ذلك البحث وعبارة فتاواه: (سئل عمن ولد ميتاً بعد تمام غالب مدة الحمل، هل حكمه حكم الكبير في وجوب الغسل والتكفين والصلاة عليه أم يغسل ويكفن ولا يصلى عليه كما أفتى به شيخ الإسلام زكريا؟ وهل يشمل هذا قول ابن الوردي في بهجته: «فصاعداً» أو يحمل قوله: «فصاعداً إلى ستة أشهر» كما نقل عن فتاوى الشيخ جلال الدين السيوطي، كذا في فتاوى الرملي أن السقط من له دون ستة أشهر؟ وهل للسقط حد يعرف به لغة أو لا؟ فأجاب بأن: حكمه حكم الكبير في وجوب غسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه، وهو داخل في قولهم: يجب غسل

الميت المسلم وتكفينه والصلاة عليه ودفنه واستثنوا منه ما استثنوه، والاستثناء معيار العموم، ولا يشمل هذا قول ابن الوردي كغيره في السقط فصاعداً؛ لأن هذا لا يسمى سقطاً لأنه النازل قبل تمام أشهره، فقد قال أئمة اللغة: السقط الولد الذي يسقط من بطن أمه قبل تمامه) انتهت. واعتمده الخطيب في المغني وأرباب الحواشي كالشوبري والحلبي والشبراملسي والجمل والبجيرمي.

قوله: «وهو داخل في قولهم: يجب غسل الميت... إلى آخره» يعلم مما مر ومما يأتي أنه بإطلاقه ممنوع قوله: «واستثنوا منه ما استثنوه... إلى آخره» أقول: يعلم مما سلف ومما يأتي أن من جاوز ستة أشهر ولم تظهر فيه أمارة الحياة هو مما استثنوه بالنسبة لنحو الصلاة.

قوله: «ولا يشمل هذا قول ابن الوردي كغيره في السقط فصاعداً» أقول: عدم شموله له ـ كما علمت ـ والظاهر أن الجلال السيوطي غفل عما تقرر من كون ما قاله ابن الرفعة نقلاً عن الشيخ أبي حامد في السقط هو معناه لغة لا شرعاً، أو التبس عليه الأمر عن مقتضى المنقول الذي هو مسنده وعن مقتضى التعليلين المذكورين اللذين كالصريح فيما ذكره إلى ذلك البحث الذي تبعه فيه الشهاب الرملي، ففي مواضع من التحفة والنهاية وغيرهما، أن المسألة إذا دخلت تحت إطلاقهم تكون منقولة، وعبارة التحفة في القضاء: (وقد أخذ الأسنوي من المجموع وتبعوه، أن إطلاقات الأئمة إذا تناولت شيئاً ثم صرح بعضهم بما يخالف فيه أي في

ذلك الشيء فالمعتمد الأخذ فيه بإطلاقهم) انتهت.

وقال الكردي في فتاواه: (قد قرروا أن المسألة إذا دخلت تحت إطلاقهم فهي منقولة لهم، قال السيد السمهودي في كتابه العقد الفريد ما نصه: وفي المهمات أخذاً من شرح المهذب إن إطلاقات الأصحاب إذا شملت لبعض الأحكام ولم يصرحوا به وخالف بعضهم فصرح بخلاف ما شمله الإطلاق، فالصحيح الأخذ بما شمله ذلك الإطلاق) انتهى.

وهنا قد أطلق الأصحاب أنه إذا لم تظهر أمارة الحياة في السقط لا يصلى عليه وإن بلغ أربعة أشهر فصاعداً، فدخل في هذا الإطلاق من جاوز ستة أشهر، فعدم الفرق بين من جاوز ستة أشهر وبين غيره هو منقول الأصحاب، فبحث السيوطي أو غيره ممن تبعه بما يخالف ما شمله ذلك الإطلاق غير صحيح فلا يعول عليه، وقد علمت أن التعليلين السابقين كالصريح في رد البحث المذكور.

وقد جرى الشمس الرملي في النهاية على ما أفتى به والده وعبارتها: (وهو أي السقط كما عرفه أئمة اللغة الولد النازل قبل تمام أشهره، وبه يعلم أن الولد النازل بعد تمام أشهره وهو ستة أشهر يجب فيه ما يجب في الكبير من صلاة وغيرها، وإن نزل ميتاً ولم يعلم له سبق حياة؛ إذ هو خارج عن كلام المصنف أي النووي في المنهاج كغيره كما أفتى بذلك الوالد رحمه الله وهو داخل في قولهم: يجب غسل الميت المسلم وتكفينه والصلاة عليه ودفنه

واستثنوا منه ما استثنوه والاستثناء معيار العموم، ولا يشمل هذا قول ابن الوردي كغيره في السقط فصاعداً؛ لما مر من أن هذا لا يسمى سقطاً خلافاً للشيخ أي زكريا في فتاويه، وزعم أن ذلك لا يجدي وأنه يتعين حمله على أنه لا يسماه لغة غير صحيح) انتهت.

قوله: «وبه يعلم» إلى قوله: «لا يسمى سقطاً» علم رده مما تقدم.

قوله: «خلافاً للشيخ في فتاويه وكذا في المنهج وشرحه» اقتضاء.

قوله: «وزعم أن ذلك أي عدم تسميته سقطاً لا يجدي. . إلى آخره» مراده به الرد على ابن حجر في التحفة حيث قال: (وزعم أن النازل بعد تمام أشهره لا يسمى سقطاً لا يجدي؛ لأنه بتسليمه يتعين حمله على أنه لا يسماه لغة؛ إذ كلامهم هنا مصرح كما علمت بأنه لا فرق في التفصيل الذي قالوه أي بظهور أمارة الحياة وعدمه بين ذي التسعة وغيره) انتهى. وكلامهم الذي أشار إليه تقدم في عبارتها التي نقلناها سابقاً.

وقول النهاية: «غير صحيح» يعني أنه يسمى سقطاً شرعاً أيضاً كما في الرشيدي عليها، وقد علمت مما تقرر أن ما جرى عليه ابن حجر هو المنقول فهو الصحيح، وزعم صاحب النهاية عدم صحته هو غير صحيح.

ومن ثم قال العلامة القليوبي عقب ما تقدم عنه في الحواشي

المحلي: (وخالف شيخنا الرملي أي ابن حجر وغيره، فجعل من بلغ ستة أشهر ككبير، ونقله شيخنا أي الزيادي في حاشيته أي على المنهج ولم يعتمده) انتهى. وكيف يكون ما جرى عليه ابن حجر غير صحيح؟! مع أنه المنقول المؤيد بما مر، وبمفهوم الخبر الصحيح على كلام فيه: «**إِذَا اسْتَهَلَّ الصَّبِيُّ وَرِثَ وَصلِّي عَلَيْهِ**» رواه الحاكم وقال: إنه على شرط الشيخين والنسائي وابن حيان في صحيحه. وروى الترمذي خبر: «**الطِّفْلُ يُصَلَّى عَلَيْهِ**» وقال: إنه حسن.

ومفهوم كلام الشارع معتبر بلا دفاع، وهو مقدم على اللغة بتقدير عدم النقل، وكيف وقد وجد النقل الموافق له؟! قال في شرح المنتقى: (إنما تشرع الصلاة عليه أي السقط إذا كان قد استهل، والاستهلال الصياح أو العطاس، ثم قال: ومحل الخلاف فيمن سقط بعد أربعة أشهر أي فصاعداً. وظاهر حديث الاستهلال أنه يصلى عليه وهو الحق؛ لأن الاستهلال يدل على وجود الحياة قبل خروج السقط كما يدل على وجودها بعده، فاعتبار الاستهلال من الشارع دليل على أن الحياة بعد الخروج من البطن معتبر في مشروعية الصلاة على الطفل، وأنه لا يكتفى بمجرد العلم بحياته في البطن فقط) انتهى. وهو كما قال، وإذا علمت ما تقدم تعلم أنه ينبغي بل يتعين في هذه المسألة الأخذ بما جرى عليه العلامة ابن حجر؛ لأنه منقول المذهب كما يعلم من تعبير المنهاج فيها بالأظهر، فالأخذ به تقليد لصاحب المذهب

حقيقة لا تقليد لابن حجر؛ لأنه مبين لرجحانه فقط.

تنبيه:

ما اقتضاه كلام السائل من أن ما اختلف فيه العلامة ابن حجر والعلامة الرملي، لا يجوز العمل بمعتمد أحدهما إلا بعد تقليده هو ظاهر، ويصرح به ما تقدم عن شيخ مشايخنا الباجوري في أواخر جواب سؤال قبل هذا، وكذا كلام الشيخ محمد صالح الرئيس في أول صلاة الجماعة من فتاويه، فتردد شيخنا عبد الحميد فيه في موضع من حواشيه على التحفة هو في غير محله؛ لأنه داخل في قولهم والعبارة للتحفة: (اتفقوا على أنه لا يجوز لعامي تعاطي فعل إلا إن قلد القائل بحله) انتهى، والله أعلم.



كتاب الزكاة

ورد هذا السؤال من الرويله باطنة عمان:

هل يجوز تقليد من قال: إن الدين يمنع وجوب الزكاة:

مسألة: ما قولكم في تقليد من قال: إن الدين يمنع وجوب الزكاة، هل يجوز تقليده أو لا؟ وهل الأولى تقليد الإمام المجتهد أو من هو من علماء مذهبنا معاشر الشافعية؛ لعسر مراعاة شروط مذهب آخر؟ التاجر مبتلى والحاجة ماسة بينوا تؤجروا.

فأجاب رحمه الله: تقليد من قال: إن الدين يمنع وجوب الزكاة جائز لا مانع منه كما هو مقتضى كلام العلامة ابن حجر في فتاواه، فإنه سئل عمن قلد إماماً في إسقاط الزكاة عنه، فهل يقلد من لم ير سقوطها في الشراء منه ولا اعتبار بعقيدته؟ فأجاب: بأنه حيث لم يقلد ذلك الإمام ولا حكم حاكم بسقوط الزكاة، لا يحل الشراء منه. انتهى.

فترى أنه صرح بأنه لا يحل شراء ذلك المال الزكوي الذي قلد مالكه إماماً يرى عدم وجوب الزكاة فيه إلا أن يقلد المشتري أيضاً أو يحكم حاكم بسقوط الزكاة، وهذا صريح منه بأن تقليد المالك في إسقاط الزكاة جائز؛ لأنه لو كان تقليده فيه ممتنعاً لم يتعرض

لما ذكره، والقائل بأن الدين يمنع وجوب الزكاة هو الإمام أبو حنيفة، والإمام مالك على تفصيل عنه يأتي ذكره، وكذا الإمام أحمد على ما نقله صاحب الإتحاف عن صاحب التمهيد قال: وبه قال سليمان بن يسار، وعطاء، والحسن، وميمون بن مهران، والثوري، والليث وإسحاق.

وعبارة تنوير الأبصار مع شيء من شرحه المسمى بالدر المختار من كتب الحنفية: (وسببها أي سبب افتراض الزكاة ملك نصاب حولي تام فارغ عن دين له مطالب من جهة العباد، سواء كان لله كزكاة وخراج، أو للعبد ولو كفالة، أو مؤجلاً ولو صداق زوجته المؤجل للفراق، أو نفقة لزمته بقضاء، أو رضا بخلاف دين نذر وكفارة وحج لعدم المطالب) انتهت عبارة التنوير مع ما أردت نقله من شرحه.

وعبارة أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك من كتب المالكية: (ولا يُسْقِطُ الدينُ زكاةَ حرث وماشية ومعدن؛ لتعلق الزكاة بعينها، بخلاف العين الذهب والفضة فيسقطها الدين ولو كان الدين مؤجلاً، أو كان مهراً عليه لامرأته، أو كان نفقة لزوجة، أو أب أو ابن تجمدت عليه، أو كان دين زكاة انكسرت عليه) انتهت عبارة أقرب المسالك مع زيادة شيء من شرحه المسمى بلغة السالك.

قال محشيه العلامة الصاوي: (قوله: «بخلاف العين» أي فتسقط بسبب دين على أربابها سواء الدين عيناً اقترضها أو

اشتراها في الذمة أو كان عرضاً أو طعاماً كدين السلم، ويدخل في العين قيمة عرض التجارة فتسقط زكاتها بالدين) انتهى.

قال العلامة الزيلعي شارح الكنز من كتب الحنفية: (شرط وجوب الزكاة: الفراغ عن الدين كالفراغ عن الحاجة الأصلية وهو قول عثمان وابن عباس وابن عمر، وكان عثمان يقول: هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه؛ حتى تخلص أمواله، فيؤدي منها الزكاة بمحضر من الصحابة من غير نكير، فكان إجماعاً أي سكوتياً؛ ولأن الزكاة تجب على الغني لإغناء الفقير، ولا يتحقق الغنى بالمال المستقرض ما لم يقبضه؛ ولأن ملكه ناقص حيث كان للغير أن يأخذه إذا ظفر بجنس حقه، فصار كمال المكاتب) انتهى كلام الزيلعي.

والقول القديم للشافعي ـ رضي الله عنه ـ: إن الدين يمنع وجوب الزكاة كما في الإتحاف، والميزان الكبرى للإمام الشعراني، وعبارة الغزالي في الوجيز: (وإذا استقرض المفلس مائتي درهم، ففي زكاته قولان: وجه المنع ضعف الملك بتسلط مستحق الدين عليه، وقد يعلل بأدائه إلى تثنية الزكاة؛ إذ تجب على المستحق باعتبار يساره بهذا المال، وعلى هذا إن كان المستحق لا يلزمه الزكاة؛ بكونه مكاتباً أو بكون الدين حيواناً أو ناقصاً عن النصاب وجبت الزكاة على المستقرض، وإن كان المستقرض غنياً بالعقار وغيره لم يمتنع وجوب الزكاة بالدين، وقيل: الدين لا يمنع الزكاة إلا في الأموال الباطنة) انتهت.

وعبارة الروضة للإمام النووي: (الدين هل يمنع وجوب الزكاة؟ فيه ثلاثة أقوال: أظهرها: وهو المذهب والمنصوص في أكثر الكتب الجديدة لا يمنع. والثاني: يمنع، قاله في القديم واختلاف العراقيين[١]. والثالث: يمنع في الأموال الباطنة وهي: الذهب، والفضة، وعروض التجارة، ولا يمنع في الظاهرة وهي: الماشية، والزرع، والثمر، والمعدن؛ لأن هذه نامية بنفسها، وهذا الخلاف جار سواء كان الدين حالاً أو مؤجلاً وسواء كان من جنس المال أم لا هذا هو المذهب. وقيل: إن قلنا يمنع عند اتحاد الجنس فعند اختلافه وجهان) انتهت عبارة الروضة ومنها نقلت: (وجرى الإمام الغزالي في الإحياء على القول القديم فجزم بأن الدين يمنع وجوب الزكاة وعبارته: ولو كان عليه دين مستغرق لماله فلا زكاة عليه؛ لأنه ليس غنياً به؛ إذ الغنى ما يفضل عن الحاجة) انتهت.

وبما تقرر علم أن الخلاف ـ أعني القول بأن الدين يمنع وجوب الزكاة ـ قوي في مذهب الشافعي، ولذا عبر عن الأول

---

(١) قوله: «واختلاف العراقيَّين» بفتح الياء الأولى وكسر النون؛ لأنه مثنى قال في المصباح: وينسب إلى العراق على لفظه، فيقال عراقي، والاثنان عراقيان، وللشافعي ـ رحمة الله عليه ـ تصنيف لطيف نصف الخلاف فيه مع أبي حنيفة ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، واختار ما رجح عنده دليله ويسمى أي ذلك التصنيف (اختلاف العراقيَّين) لأن كل واحد منهما منسوب إلى العراق، فهما عراقيان. اهـ. المؤلف حبيب بن يوسف.

ـ أعني عن القول بأن الدين لا يمنع وجوب الزكاة ـ في الروضة والمنهاج بالأظهر فيجوز تقليده، كيف لا؟! وقد قال به الشافعي في بعض كتبه الجديدة، وهو اختلاف العراقيِّين كما تقدم عن الروضة، وقد علمت أن الإمام الغزالي جرى عليه في الإحياء جازماً به وسائقاً له سوق المذهب، فليس الأخذ به خروجاً عن المذهب بالكلية، بل أخذ بأحد القولين أو الوجهين فيه، وتقليد لمن رجحه من الأصحاب بناء على أن الغزالي من أصحاب الوجوه. قال العلامة ابن قاسم في الآيات البينات رداً على ما قاله الكوراني في حواشيه على شرح جمع الجوامع من أن إمام الحرمين والغزالي لم يعدا من أصحاب الوجوه. انتهى ما نصه: (وأما ما ذكره أي الكوراني من أنهما أي إمام الحرمين والغزالي لم يعدا من أصحاب الوجوه فهو على إطلاقه ممنوع، فإن صنيع شيخي مذهب الشافعي: الرافعي، والنووي مصرح بعدِّهما منهم، حيث يعبران بالأصح أو الصحيح في مقابلة احتمالهما، ومقابل الأصح أو الصحيح لا يكون إلا لأصحاب الوجوه، وممن نص على أنهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي العضد) انتهى كلام ابن قاسم في آياته.

تنبيه:

اختلفوا في جواز تقليد القول القديم للشافعي ـ رضي الله عنه ـ وقد بسطت الكلام على ذلك في أواخر الفصل الرابع المعقود؛ لما يتعلق بالتقليد من رسالتي المسماة بـ «تنبيه إخوان السعادة على إقامة

الجمعة والإعادة» أي إعادة الظهر بعدها التي ألفتها سنة ثلاثمائة وإحدى عشر بعد الألف؛ رداً على من أفتى بترك الإعادة في نحو قرى عمان، وهي رسالة نفيسة تزيد على ثلاثة كراريس، وقد أحببت أن أورد هنا خلاصته: فاعلم أنه وقع اختلاف في جواز العمل بالقول القديم، فجرى جمع منهم: الشيخ أبو حامد، والبندنيجي، وابن الصباغ، وابن عبد السلام، والسيد السمهودي على الجواز، وأنه يبقي قولاً له وينسب إليه وإن رجع عنه بذكر مقابله كما في فتاوى ابن حجر حيث قال: (وجوّز جمع منهم ابن عبد السلام العمل بالضعيف، وإن ثبت رجوع قائله عنه بناء على أن الرجوع عنه، لا يرفع الخلاف السابق) انتهى. وجرى الرافعي والنووي كإمام الحرمين على أنه لا يبقى قولاً له ولا يجوز العمل به.

قال المحقق الكردي: (والقديم إن صرح الشافعي برجوعه فهو لا ينسب إليه ولا يجوز العمل به قطعاً من حيث كونه قولاً له وإن لم يصرح برجوعه عنه. قال الإمام في باب العاقلة والفوراني في المعتمد والرافعي في الشرح الكبير والنووي في شرح مسلم والصيدلاني في بعض كلامه: إن المجتهد إذا قال قولاً ثم رجع عنه بذكر مقابله، فالأول لا يبقى قولاً له ولا ينسب إليه إلا مجازاً، فلا يجوز العمل به بالحيثية السابقة، وظاهر كلام الشيخ أبي حامد والبندنيجي وابن الصباغ وابن عبد السلام وغيرهم أن الأول يبقى قولاً له وينسب إليه فيجوز العمل به) انتهى.

قال في التحفة: يجوز تقليد كل من الأئمة الأربعة، وكذا من

عداهم من الأئمة المجتهدين في العمل لنفسه.

قال الكردي: (وكذا يجوز الأخذ والعمل لنفسه بالأقوال والطرق والوجوه الضعيفة إلا مقابل الصحيح، فإن الغالب فيه أنه فاسد، ويجوز الإفتاء بها للغير بمعنى الإرشاد، قال: وما وقع في خطبة التحفة من إن المرجوح والضعيف لا يجوز العمل به محمول على أنه لا يمتنع تقليده على من يكون أهلاً للترجيح إلا بالتتبع والترجيح، أو على أنه بالنسبة لمن أراد العمل بالراجح كما صرح به ابن حجر في فتاواه نقلاً عن أهل التحقيق) انتهى.

وحمل بعضهم كلام التحفة على أنه لا يجوز العمل به في القضاء والإفتاء، وأما بالنسبة للعمل لنفسه فيجوز، فقد صرح بنفسه في فتاواه بأنه يجوز تقليد الوجه الضعيف والعمل به، ويؤيده إفتاء البلقيني بجواز تقليد ابن سريج في الدرر، وأن ذلك ينفع عند الله، ويؤيده أيضاً قول السبكي في الوقف من فتاواه: يجوز تقليد الوجه الضعيف في نفس الأمر بالنسبة للعمل في حق نفسه لا للفتوى والحكم، فقد نقل ابن الصلاح الإجماع على أنه لا يجوز، وعلى ما تقرر يحمل أيضاً ما وقع في فتح الجواد من أنه يتعين على من أراد الجمع بالمرض تقليد أحمد دون المختارين للقول الغير المشهور للشافعي؛ لأنهم لا يقلدون، ودون القول الغير المشهور؛ لأنه ما ضعفه المجتهد من أقواله لا يقلد فيه.

ثم رأيت في الحواشي المدنية للعلامة الكردي أنه: (قال القليوبي بعد نقله أي القول الغير المشهور المختار من حيث

الدليل عن الأذرعي أنه المفتى به، وبه يعلم جواز عمل الشخص به لنفسه وهو واضح خلافاً لما وقع للعناني من عدم جواز تقليده؛ لأن ذاك اختيار ما هو خارج عن المذهب، وأما هذا فهو منصوص للشافعي كما صرحوا به، والقول الضعيف في المذهب يجوز تقليده للعمل به لا للفتوى مع الإطلاق) انتهى كلام الحواشي المدنية وهو صريح فيما أشرت إليه.

وتلخص مما مرّ أن في تقليد القول القديم والعمل به ثلاثة آراء: عدم الجواز مطلقاً، والجواز مطلقاً، والجواز إن رجحه أحد من أهل الترجيح. انتهى كلامي في تلك الرسالة بحذف.

وتبين مما تقدم، أن كون الدين يمنع وجوب الزكاة هو مذهب الأئمة الثلاثة، وهو أيضاً القول القديم للشافعي، وفي اختلاف العراقيِّين من كتبه الجديدة وهو مختار الغزالي في الإحياء فيجوز تقليده أيضاً كغيره ممن مرّ، فقد قال العلامة القليوبي في حواشي المحلي في كتاب قسم الصدقات: (قال شيخنا يعني الزيادي تبعاً لشيخنا الرملي: يجوز للشخص العمل بقول من يوثق به من الأئمة كالأذرعي والسبكي والأسنوي على المعتمد في حق نفسه في جميع الأحكام) انتهى.

وأقره البجيرمي والجمل في حواشي المنهج وعبد الحميد في حواشي التحفة، وقال العلامة وجيه الدين عبد الرحمن بن زياد في فتاويه: (إنه يجوز تقليد البلقيني في جواز إخراج الفلوس

الجدد المسماة بالمناقير في زكاة النقد والتجارة؛ لأنه من أهل التخريج والترجيح) انتهى.

وحيث جاز تقليد الأذرعي ومن ذكر معه، فكيف لا يجوز تقليد الإمام الغزالي! وقد تقدم أنه من أصحاب الوجوه، ثم الأولى تقليد إمام مجتهد عند اجتماع شروطه؛ لأن في جواز تقليد غير المجتهد خلافاً كما علم مما تقدم، وقد جرى العلامة ابن حجر في فتح الجواد وفي غير موضع من فتاويه، والشهاب الرملي في غير فتاويه، على أنه لا يجوز تقليد غير المجتهد، وأما عند عدم اجتماع شروطه فالأولى بل المتعين لمن أراد التقليد، الأخذ بالقول الضعيف في المذهب، وعلى هذا التفصيل يحمل ما أطلقه المحقق الكردي في الفوائد المدنية، من أن تقليد القول أو الوجه الضعيف في المذهب بشرطه أولى من تقليد مذهب الغير. انتهى.

فما ذكره العلامة ابن حجر في موضع من فتاواه أن تقليد أحد من الأئمة أولى من الأخذ بالقول المرجوح في المسألة ذات القولين؛ لأنه إمام معتبر محله إذا تيسر اجتماع شروطه، ومعلوم أن تقليد مذهب الغير له شروط لابدّ من وجودها في صحة التقليد وإلا فيقع في التلفيق الممنوع إجماعاً كما في التحفة.

والحاصل أن من ابتلي بما هو مذكور في السؤال، فالأولى أن يقلد أحداً من الأئمة الثلاثة القائلين بأن الدين يمنع وجوب الزكاة، لكن بعد الفحص والبحث عن شروط المسألة بمراجعة عالم ثقة معول عليه خبير بمذهب ذلك الإمام الذي يريد أن

يقلده، فإن المذاهب لا ينبغي أخذها إلا من أربابها، وإن لم يتيسر ذلك جاز له أن يقلد القول القديم للشافعي ـ رضي الله عنه ـ القائل بما ذكر، قال بعضهم كابن عبد السلام: (محل عدم جواز العمل بالقول القديم إذا لم يرجحه أحد من أهل الترجيح، وإلا فيجوز تقليده) انتهى.

وقد علمت مما تقدم، أن حجة الإسلام الغزالي الذي هو من أصحاب الوجوه رجح القول القديم هنا في الإحياء بل ساقه سوق المذهب، فيجوز لمن يريد التقليد فيما ذكر أن يقلده، على أنه تقدم عن الروضة أنه ـ رضي الله عنه ـ قال به في اختلاف العراقيِّين من كتبه الجديدة أيضاً، والله أعلم.

نصاب زكاة الفضة بالريال الفرنسي والروبية:

سئل رحمه الله عن نصاب زكاة الفضة بالريال الفرنسي والروبية.

فأجاب: أما نصاب زكاة الفضة بالريال الفرنسي: فخمسة وعشرون ريالاً على ما نقله بعض الفضلاء عن فتاوى شيخه الشيخ محمد سعيد سنبل والشيخ عبد الغني المكيين ـ رحمهما الله تعالى ـ، واثنان وعشرون ريالاً على ما نقله ذلك البعض عن فتاوى العلامة المحقق الشيخ محمد سليمان الكردي ـ رحمه الله ـ، لكن الذي نقله العلامة الكردي في حواشي شرح بافضل عن شيخه محمد سعيد سنبل أن النصاب بالقروش المسماة بالفرانسة أحد وعشرون ريالاً، ثم ذكر أن السيد أمين ميرغني أي الحنفي خالفه في ذلك، ونقل عبارته المصرحة بأن النصاب بالريال الفرنسي:

ستة وعشرون ريالاً إلا خرنوبة وثلث خرنوبة، فزكاته أي النصاب المذكور نصف ريال وثمن ريال وثلاثة خرانيب وثلث. انتهى.

وفي فتاوى العلامة المحقق الشيخ محمد صالح بن ابراهيم الرئيس مفتي مكة المشرفة في زمنه ما نصه: (الذي تحرر أن أقل النصاب في الفضة من الريال الفرنسي ومثله المغربي أربعة وعشرون ريالاً) انتهى. وفي بعض الفتاوى لشيخ شيخنا العلامة السيد مصطفى الذهبي الأزهري إن النصاب بالريال الفرنسي عشرون ريالاً، قال: (وإن ما في بعض الحواشي من أن نصاب الفرانسة خمسة وعشرون ريالاً فمبني على أن الدرهم الاصطلاحي مساو للدرهم الشرعي وليس كذلك كما علمت) انتهى. ومراده بالدرهم الاصطلاحي كما صرح به قبل ذلك الكلام نقلاً عن الشيخ الصفوي عن الشيخ السحيمي: (هو ما يكون بوزن أربعة وستين حبة من الشعير المعتدل، فهو يزيد عن الدرهم الشرعي بثلاثة عشر شعيرة وثلاثة أخماس شعيرة) انتهى.

وهذا والذي تحرر لهذا الفقير الآن أن نصاب الفضة بالريال الفرنسي الجديد المتداول بين الناس: تسعة عشر ريالاً إلا ربع ريال إلا نصف درهم إلا خُمسيْ عُشْرِ درهم، بناء على أن الغش في كل ريال درهمان وثلاثة أخماس عُشر درهم، وأما الريال الفرنسي غير الجديد المتداول بين الناس الآن فالفرق بين بعضه وبين الريال الجديد، خُمس درهم وعُشر خمس درهم، وبين بعضه الآخر بأقل من ذلك مع تفاوت كثير بين بعضه وبعضه ولهذا

تُنَزِّل الصيارفة قيمة بعض من ذلك عند الصرف كما هو معروف عند الناس، فلا يمكن ضبطه بالعدد فالمرجع الوزن لا العدد.

وأما الروبية سكة بعض ملوك الهند المتداولة بين الناس الآن، فالنصاب منها على ما تحرر لهذا الفقير الآن: ثلاث وأربعون روبية وربع روبية وجزء واحد من مائة وأربعة أجزاء من روبية واحدة، بناء على أن الغش في كل روبية مقدار ثُمنها مع تفاوت يسير يظهر بين بعض منها وبعضها الآخر، وحينئذ فالمرجع الوزن أيضاً لا العدد. فالواجب على أرباب الأريل عند إخراج زكاتها، إما الرجوع إلى الوزن، وإما إخراج الأثقل الذي هو الجديد عنه، وإخراج الأخف الذي هو غير الجديد عنه، وإما إخراج الأثقل عن الكل وإلا فلا تبرأ ذمتهم بيقين.

ثم رأيت العلامة محقق متأخري الحنفية السيد محمد أمين الشهير بابن عابدين أشار إلى ما ذكرته في حواشيه على الدر المختار، حيث قال بعد كلام: (ثم اعلم أن الدراهم والدنانير المتعامل بها في هذا الزمان أنواع كثيرة مختلفة الوزن والقيمة، ويتعامل بها الناس عدداً بدون معرفة وزنها ويخرجون زكاتها عدداً أيضاً؛ لعسر ضبطها بالوزن، ولاسيّما لمن كان له ديون فإنه إن قدّرها بالأثقل وزناً بلغت مقداراً، وإن قدرها بالأخف بلغت دونه، فيخرجون عن كل أربعين قرشاً منها قرشاً، وعن كل مائتين خمسة، وهكذا مع أن الواجب فيها الوزن، فينبغي أن يكون ما يخرجه من جنس القروش الثقيلة أو الذهب الثقيل؛ حتى لا ينقص ما يخرجه بالعدد عن ربع العشر فتبرأ

ذمته بيقين، بخلاف ما إذا أخرج من الخفيف فقط أو منه ومن الثقيل فإنه قد لا يبلغ ربع عشر ماله إلا إذا كان جميع ماله من جنس الخفيف، وغالب أصحاب الأموال عن هذا غافلون، فليتنبه له) انتهى كلامه ـ رحمه الله ـ.

أقول: وفي زماننا كلهم عنه غافلون؛ لأنهم إلى حضيض الجهل نازلون بل غالبهم كأنهم بالزكاة غارمون، إنا لله وإنا إليه راجعون، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

هل تصح قسمة غلة النخيل المشتركة قبل إخراج الزكاة:

سئل رحمه الله فيما لو كان نخيل مشترك بين رجلين مثلاً واقتسما غلة النخيل قبل إخراج زكاتها، فهل تصح هذه القسمة أو لا؟ وإن قلتم بعدم الصحة فذاك، وإن قلتم بالصحة وأخرج أحدهما زكاة ما صار إليه من الغلة ولم يخرج الآخر زكاة ما صار إليه منها، فهل عدم إخراجه يكون مانعاً من صحة تصرف المخرج في حصته أو لا؟ بينوا آجركم الله.

فأجاب رحمه الله: إذا أخرج أحد الشريكين زكاة ما آل إليه من الغلة، يجوز له أن يتصرف فيه، وعدم إخراج الآخر إنما يكون مانعاً من صحة التصرف فيما آل إلى نفسه من الغلة لا فيما آل إلى هذا الشريك الذي أخرج زكاة ما يخصه وآل إليه منها كما صرح به الإمام العلامة ابن حجر في القسمة من التحفة، وعبارتها: (وتصح

قسمة الإفراز فيما تعلقت به الزكاة قبل إخراجها ثم يخرج كل زكاة ما آل اليه، ولا تتوقف صحة تصرف من أخرج على إخراج الآخر) انتهت، والله أعلم.

هل منع الزكاة من الكبائر أو الصغائر:

سئل رحمه الله في منع الزكاة، هل هو من الكبائر أو من الصغائر؟ فإن قلتم: إنه من الكبائر، فكم مقدار ما يصير المالك بمنعه وعدم إخراجه من المال الزكوي من الفساق الذين لا تقبل شهادتهم؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: في الغصب من الزواجر للعلامة ابن حجر: (قال أي الأذرعي في التوسط: وقول صاحب العدة ومنع الزكاة كبيرة، قضيته أنه لا فرق بين منع القليل منها والكثير وهو الظاهر وقياس اعتبار الهروي وغيره، أن يكون المغصوب ربع دينار إن منع ما دون ذلك ليس بكبيرة ولكنه تحديد لا مستند له. انتهى. قال: وقوله أي الأذرعي: «لا مستند له» ظاهر، بل عن ابن عبد السلام أنهم أجمعوا على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة. انتهى، أي ما نقله ابن عبد السلام. ويوافقه قول القرطبي: أجمع أهل السنة على أن من أكل مالاً حراماً ولو ما يصدق عليه اسم أكل فسق. انتهى.

وكأن ابن عبد السلام لم يعتد بمقالة البغوي والهروي وغيرهما؛ لضعف مدركها أو لأنه لا مستند لها كما تقرر؛ إذ الأحاديث الواردة في وعيد الغاصب وشاهد الزور وآكل مال

اليتيم والرشوة والمطفف والسارق ومانع الزكاة مطلقة، فتتناول قليل ذلك وكثيره، فلا يجوز تخصيصها إلا بدليل سمعي، وحيث لا دليل لذلك فلا مستند لذلك التحديد كما قاله الأذرعي، فبان أن الوجه أن ذلك القيد في المسائل المذكورة كلها ضعيف، وأن المعتمد أنه لا فرق في الحكم عليها بكونها كبائر، وأن فاعلها يستحق ذلك الوعيد الشديد بين القليل منها والكثير. نعم الشيء التافه جداً الذي تقضي العادة بالمسامحة به كزبيبة أو عنبة يمكن أن يقال أن نحو غصبه صغيرة، لكن الإجماع السابق ذكره عن ابن عبد السلام الذي إن لم نحمله على حقيقته حملناه على إجماع الأكثرين من العلماء يردّ ذلك ويصرح بأن ذلك كبيرة مطلقاً؛ لأن أموال الناس وحقوقهم وإن قلت لا يسامح فيها بشيء) انتهى كلام الزواجر ملخصاً.

وما رجحه الشيخ ابن حجر في الزواجر، من كون نحو الغصب كبيرة مطلقاً ولو لحبة هو الذي مال إليه في التحفة وهو ظاهر إطلاق المغني، وهو الذي رجحه العلامة الرملي في النهاية، وما في حواشي القليوبي على المحلي، والبجيرمي على الإقناع، من أن المعتمد عند الرملي اشتراط كون المغصوب ربع دينار؛ حتى يكون الغصب كبيرة، بينت ما فيه في بعض الفتاوى.

قال في الزكاة من الزواجر: (وظاهر كلامهم أو صريحه أنه لا فرق أي في كون منع الزكاة كبيرة بين منع قليلها وكثيرها، لكن سيأتي في الغصب ونحوه تقييده بنصاب السرقة، قيل: فيحتمل أن

ذلك يأتي هنا لكنه تحديد لا مستند له. انتهى. وأقول: لو سلمنا ما يأتي في نحو الغصب لا نقول به هنا؛ لأن الزكاة مفوضة إلى المالك، فلو سومح في منع البعض بالحكم عليه بأنه غير كبيرة أداه ذلك إلى منع الكل كما قالوه في شرب قطرة من الخمر كبيرة مع تحقق عدم الإسكار فيها، وعللوا ذلك بأن قليلها يؤدي إلى كثيرها ففطم عنها بالكلية، وكذلك المال؛ إذ محبة النفس لتكثيره تدعو إلى أنه لو سهل لها في قليله اتخذته ذريعة إلى منع كثيره، فاتضح أنه لا فرق هنا بين منع القليل والكثير) انتهى كلام الزواجر بحروفه.

فتحصل من ذلك كله، أن منع الزكاة وعدم إخراجها من المال كبيرة مطلقاً، ولو كان الممنوع شيئاً قليلاً ولو حبة بناء على ما اعتمده العلامة ابن حجر والرملي، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحار:

هل يلزم الخرص لمن لديه نخيل في ثلاثة مواضع ولا يأكل الرطب في جميعها:

سئل رحمه الله فيما لو كان إنسان مالكاً للنخيل في ثلاثة مواضع متفرقة، موضع منها يخرص نخيله فيحضر واحداً من أهل المعرفة فيخرصها؛ لأنه يريد أن يأكل منها الرطب إلى أن يتتمر، وموضعان آخران لا يأكل منها ويأخذ الحاكم زكاتهما، فهل عليه خرص نخيل هذين الموضعين أيضاً أو لا لأنه لا يأكل الرطب بنفسه منهما بل يجعل فيهما العمال إلى أن يتتمر؟ أفتونا.

فأجاب: أصل خرص الثمرة سنة على المعتمد في المذهب، فلا يجب إلا لعارض كما يعلم مما يأتي، وفي النهاية والتحفة مع متن المنهاج، وفي شرح بافضل مع أصله: (ويسن أي للإمام أو نائبه خرص الثمر الذي تجب فيه الزكاة إذا بدأ صلاحه أو صلاح بعضه على مالكه، وحكمته الرفق بالمالك والمستحق) انتهى.

قال الكردي: (الرفق بالمالك ظاهر لصحة تصرفه حينئذ في جميع الثمرة، وأما المستحق فكأن وجهه أنه أحفظ وأحرز له من بقاء حقه بالعين، وربما قلد المالك من يجيز أكله منه من غير زكاة فيه) انتهى. ولا يكفي خارص واحد حيث لم يكن مبعوثاً من جهة الحاكم بل لابدّ من اثنين، ففي التحفة والنهاية: (فإن لم يبعث الحاكم خارصاً أو لم يكن حاكم حكّم المالك عدلين يخرصان عليه ويضمنانه كما يأتي أي تضميناً صريحاً فيقبله المالك؛ لينتقل الحق إلى الذمة ويتصرف في الثمرة، ولا يكفي واحد احتياطاً؛ لحق الفقراء يعني المستحقين ولأن التحكيم هنا على خلاف الأصل أي لأن الأصل فيه أي التحكيم أن يكون من المتخاصمين، وهنا من المالك فقط رفقاً بالمالك) انتهى.

وعلم مما تقرر، أن الخرص سنة لا واجب ـ أعني أصالة ـ سواء كان لمن يخرص مبعوثاً من جانب الحاكم أو محكماً من جهة المال، قال في التحفة بعدما حكى قيلاً بوجوب الخرص ما نصه: (وبحثه أي وجوب الخرص بعضهم على الأول أي على

سن الخرص، إذا علم الإمام أو نائبه تصرف الملاك بالبيع وغيره قبل الجفاف) انتهى.

وقد يؤخذ من هذا البحث الذي نقله في التحفة وأقره أن المالك إذا علم أنه لابدّ له من التصرف في الثمرة بنحو الأكل كما هو الواقع لغالب أهل عمان، أنه يجب عليه الخرص بالتحكيم المذكور آنفاً وهو ظاهر، قال في النهاية: (ومحل جواز التضمين إذا كان المالك موسراً، فإن كان معسراً فلا؛ لما فيه من ضرر المستحقين) انتهى.

قال الكردي في الحواشي المدنية: (يكفي يساره بالشجرة) انتهى.

واعلم أنه حيث انتفى خرص الثمرة أو التضمين أو قبول المالك لم ينفذ تصرفه إلا فيما عدا الواجب شائعاً كما صرحوا به، ويخير المشتري إن جهل.

وفي الحواشي المدنية: (ولا يمنع خياره تزكية المالك من مال آخر بعد البيع؛ لأنه قد حكم ببطلان البيع في قدر الزكاة، فتزكيته لا تقلب الباطل صحيحاً. نعم إن قال: بعتك هذا إلا قدر الزكاة صح فيما عداها، لكن بشرط معرفة المتبايعين لقدرها من عشر أو نصفه وإلا بطل في الجميع، ومع الصحة يمتنع على المشتري التصرف في شيء من ذلك كالمالك قبل إخراج الزكاة أو تضمينها، ثم إذا نفذ البيع فيما عدا الزكاة شائعاً، يرد المشتري قدر الزكاة على البائع؛ لأن له ولاية إخراجه ولأن له الإخراج من

غيره، ثم مع قولنا بنفوذ التصرف فيما عدا الزكاة شائعاً نقول بحرمة التصرف.

قال ابن قاسم: سواء أكان في الكل أم في البعض معيناً أم شائعاً، ووجه الحرمة أنه تصرف في حق غيره؛ لأن ما أوقع التصرف عليه من الكل أو البعض مطلقاً للمستحقين فيه حق، قال: نعم إن استثنى قدر الزكاة في البيع فينبغي عدم التحريم) انتهى ما أردت نقله من الحواشي المدنية، والله أعلم.

هل تكفي النية بالقلب في إخراج زكاة المال كالتمر:

سئل ـ رحمه الله ـ فيمن يخرج زكاة ماله كالتمر، فهل تكفيه النية بالقلب أو لا؟ بل يجب عليه أن يتلفظ بأنه يخرج مال كذا.

وهل يجب على المزكي عند دفع الزكاة أن يقول لمن يدفعها إليه: إن هذا من الزكاة أو لا يجب عليه ذلك؟ فإن سكت عما ذكر تبرأ ذمته. أفتونا ـ أثابكم الله تعالى ـ.

فأجاب: حقيقة النية هي القصد القلبي، فإذا قصد عند الدفع للمستحق أو عند العزل أن ذلك المدفوع أو المعزول زكاة ماله كفى، ولكن يسن له التلفظ بما ينويه؛ خروجاً من خلاف من أوجب النطق بالمنوي[1]، وهذا الخلاف جار في كل ما يجب فيه النية: كالصلاة، والصوم، والحج، وغير ذلك كما صرحوا به،

---

(١) قوله: «خروجاً من خلاف من أوجب النطق» هو وجه شاذ عندنا لكنه غلط كما في حواشي الغرر للفاضل الشربيني نقلاً عن الروضة. اهـ. المؤلف.

ففي النهاية للشمس الرملي مع أصلها: (وتجب النية في الزكاة والاعتبار فيها أي النية بالقلب، فينوي هذا فرض زكاة مالي أو فرض صدقة مالي أو نحوهما كزكاة مالي المفروضة) انتهى. وفي الروض مع شرحه: (تشترط نية زكاة المال ولا يشترط النطق بالنية، ولا يجزيء النطق وحده[1] كما في غير الزكاة) انتهى.

وفي صفة الصلاة من التحفة والنهاية مع المنهاج: (والنية بالقلب إجماعاً هنا أي في الصلاة وفي سائر ما تشرع أي النية فيه؛ لأنها القصد وهو لا يكون إلا به أي بالقلب، فلا يكفي نطق مع غفلته أي القلب، ويندب النطق بالمنوي؛ ليساعد اللسان القلب وللخروج من خلاف من أوجبه) انتهى أي أوجب النطق أي التلفظ بالمنوي. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (أي هنا أي في الصلاة وفي سائر ما يعتبر فيه النية) انتهى.

والجواب عن المسألة الثانية: إنه لا يجب على المزكي إعلام المدفوع إليه أن المدفوع من الزكاة، ففي الروض مع شرحه: (لو دفع الزكاة وهو ساكت أجزأه، تشبيهاً له بتوفية ما في الذمة، وليس إعلامه أي إعلام الدافع الفقير بأنها زكاة فقط كالإعلام بالتعجيل فلا يستردها لتفريطه بترك ذلك أي الإعلام بالتعجيل) انتهى.

---

(١) قوله: «ولا يجزئ النطق وحده» خلاف لوجه ضعيف قائل بالاكتفاء باللفظ في الزكاة لشبهها بأداء عمل الدين كما في الوضوء من الغرر. اهـ. المؤلف.

وفي فصل أداء الزكاة من التحفة وغيرها أيضاً التصريح بعدم اشتراط علم المدفوع إليه بجهة الزكاة، وضربنا عن نقل ما هناك من العبارات صفحاً روماً للاختصار، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلدة خور الحمام بصحم:

هل يصح الوقف على إمام مسجد أو لا:

سئل ـ رحمه الله ـ هل يصح الوقف على إمام المسجد أو لا؟ وإذا قلتم بالصحة، فهل يكون كالوقف على معين فتجب فيه الزكاة أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الوقف على إمام المسجد صحيح ولا تجب الزكاة في الموقوف على إمام المسجد كما اعتمده العلامة ابن حجر في التحفة، وعبارتها: (وأفتى بعضهم في موقوف على إمام المسجد أو المدرس، بأنه يلزمه زكاته كالمعين وفيه نظر ظاهر بل الوجه خلافه؛ لأن المقصود بذلك الجهة دون شخص معين كما يدل عليه كلامهم في الوقف) انتهى.

وأقره تلميذه الشيخ عبد العزيز المليباري في فتح المعين، واعتمده العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، ونظير ذلك ما في فتاوى ابن حجر، من عدم وجوب الزكاة في الموقوف على المؤذن على الأوجه كالموقوف على جهة عامة، قال: (وقول بعضهم: إن أذنَ مدة يستحق بها الغلة وبدا الصلاح في ملكه وجبت عليه الزكاة

وإلا فلا؛ لأنه غير مالك عند بدو الصلاح، ولا متعين عند الاستحقاق فيه نظر) انتهى، والله أعلم.

في نصاب القرونيات والجرخيات والريالات والربابي والزروع:

رفع إليّ سؤال وجواب عنه من فضلاء العصر صورتهما:

ما قولك في القرونيات، هل فرق في النصاب بين القديمة منها كالأصفهانية والهروية وغيرهما، وبين الجرخيات الموجودة الآن منها أم لا؟ وعلى الفرق، فلو باع مالاً بمائة قران، ولم يبيّنا أنها من أي نوع وتكون بالأولى دون الثانية، فهل فيها زكاة أم لا؟ بينوا.

وكذلك النصاب بالريالات والربابي، ونصاب الزروع، وقدر الفطرة والمد بوزن لنجة، ومن جاوز العمر الغالب وله مال لا يكفيه ريعه ولو باعه لكفاه ثمنه سنة، فهل يجوز له أخذ الزكاة أم لا؟ بل يكلف بيعه ولا يجوز له أخذها. ومن لم يجاوز العمر الغالب وله مال لا يكفيه ريعه، ولو باعه لكفاه ثمنه بقية العمر الغالب، فهل يجوز له أخذ الزكاة أم لا بل يكلف بيعه، وكم مقدار العمر الغالب؟ أفيدوا تؤجروا.

الحمد لله الموفق للصواب، أما البيع المذكور فباطل والمتفرع عليه من السؤال كذلك.

وأما نصاب الريالات الفرانسة: فهو أحد وعشرون على

ما ذكره العلامة الكَردي، والكُردي والأصوب أحد وعشرون وأربعة أسداس ريال.

وأما نصاب الربابي: فاثنان وخمسون روبية، وأما نصاب القرونيات: فمائة وثلاثون، وأما نصاب الزروع: فمائة وعشرة أمنان بوزن لنجة.

وقدر الفطرة على وزن لنجة من البر: ستة عشر قياساً، والشعير: أربعة عشر قياساً، والتمر: سبعة عشر قياساً. وعلى ذلك فقس المد الشرعي بوزن لنجة من البر لا الشعير: أربع قياسات إلا ربعاً.

ومن جاوز عمره قدراً يبلغه غالب عشائره وله مال لو باعه كفاه سنة، يجوز له أخذ الزكاة ولا يكلف بيعه، بخلاف ما إذا كان يكفيه ريعه فلا يجوز له الزكاة.

ومن لم يجاوزه حكمه بالنسبة إلى العمر الغالب وهو ما مر حكم من جاوزه، هذا ما ظهر لي من غضون كلامهم، ومن اطلع في كلام من يعتمد عليه على خلاف ما سطر، فالفقير مخطئ في فهم عبارتهم. انتهى الجواب، والله الهادي للصواب.

قول المجيب ـ هدانا الله تعالى وإياه للسداد ـ: «أما البيع المذكور فباطل... إلخ» غلط فاحش، والصواب أن البيع المذكور صحيح، وإيضاح ذلك أن القرونيات الجديدة التي عبر عنها السائل بالجرخيات لها الغلبة في التعامل بها، بخلاف غيرها

من بقية القرونيات التي أشار إليها السائل بل غيرها قليل الوجود والرواج كما أخبرني بذلك أناس ثقاة من فارس بلغوا حد التواتر.

وقد يشير إليه أيضاً قول السائل: «وبين الجرخيات الموجودة الآن» وحيث كان الأمر كذلك فالبيع صحيح بلا مرية؛ إذ لا مقتضى للبطلان، ويحمل الإطلاق على الجرخيات المذكورة؛ لأنها أغلب وأروج، وها أنا أنقل لك شيئاً من كلام أئمتنا؛ لتعلم صحة ما ذكرته.

ففي تحفة المحتاج للعلامة ابن حجر مع أصله: (ولو باع بنقد دراهم أو دنانير وعين شيئاً موجوداً اتبع، وإن أطلق وفي البلد أي بلد البيع سواء كان كل منهما من أهلها ويعلم نقودها أم لا، على ما اقتضاه إطلاقهم نقد غالب من ذلك أي المذكور من الدراهم والدنانير وغير غالب، تعين الغالب ولو مغشوشاً أو ناقص الوزن؛ لأن الظاهر إرادتهما. نعم إن تفاوتت قيمة أنواعه أي ذلك الغالب أو رواجها وجب التعيين، أو نقدان ولم يغلب أحدهما وتفاوتا قيمة أو رواجاً اشترط التعيين لأحدهما في العقد، فإن اتفقا قيمة ورواجاً لم يشترط تعين؛ إذ لا غرض يختلف به، فيسلم المشتري ما شاء منهما وإن كان أحدهما صحيحاً والآخر مكسراً) انتهى، ونحوه في النهاية والمغني مع أصلهما.

وعبارة الشهاب القليوبي في حواشي المحلي: (والحاصل أنه متى انفرد نقد فهو المتعين، ومتى تعدد من جنسين أو جنس تعين الأغلب إن كان أي وجد الأغلب وإلا اشتراط التعيين) انتهت.

قال في الإقناع: ولو باع بنقد مثلاً وثم نقد غالب تعين؛ لأن الظاهر إرادتهما له أو نقدان إلى آخر ما ذكره.

وفي حواشي العلامة البجيرمي عليه ما نصه: (قوله: نقد غالب أي نوع منه، وعلم بقوله: «غالب» أن هناك نقداً آخر أو أكثر؛ إذ لا أغلبية مع الانفراد لأنه متعين قطعاً، وسواء اتحد النوعان جنساً أو نوعاً أو اختلفا. انتهى. قال: قوله: «اتحد النوعان» يعني النقدين بقرينة ما بعده ولو عبر به لكان أوضح.

وعبارة الأنوار: (السابع أي من شروط البيع: العلم بنوعه، فلو قال: بعتك بألف ولم يعين، وفي البلد نقدان أو أكثر ولا غلبة لبعضها بالتعامل بطل، ولو كان في البلد نقد واحد أو نقود وغلب واحد انصرف العقد إليه وإن كان فلوساً أو مغشوشاً أو ناقصاً أو مكسراً، إلا أن يعين غيره) انتهت ونحوه في الأسنى والعباب.

تأمل هذه العبارات تجدها صريحة فيما ذكرته، والحاصل أن البيع في صورة السؤال صحيح، وإن لم يعين نوع القرونيات، ويحمل على الغالب الموجود منها وهي الجرخيات المذكورة، فإن كمل النصاب به تجب زكاته وإلا فلا، فتبين أن ما أفتى به المجيب من بطلان البيع غلط صريح ووهم قبيح، وليس لنا خبرة بنصاب القرونيات؛ إذ ليس لها وجود في نواحي عمان.

قوله: «والأصوب أحد وعشرون وأربعة أسداس ريال» غلط أيضاً؛ إذ ليس له وجه، وقد بسطت الكلام على الريال الفرنسي في بعض الفتاوى، بذكر من تكلم من العلماء في نصاب الزكاة به

من عهد العلامة الشيخ محمد سعيد سنبل المكي شيخ المحقق الكردي إلى قرب عهدنا، هذا وكل أخبر بما يوافق الريال الفرنسي الموجود في زمنه، وآخر من تكلم في ذلك شيخ شيخنا العلامة السيد مصطفى الذهبي المصري، فذكر في بعض فتاواه أن النصاب بالريال الفرنسي: عشرون ريالاً، ولكن لا يوافق الواقع بالنسبة للريال الفرنسي الموجود الآن في زمننا.

والذي تحرر لهذا الفقير بعد التحرير التام بالعيار الجديد، أن نصاب الفضة بالريال الفرنسي الجديد: تسعة عشر ريالاً إلا ربع ريال إلا وزن نصف درهم إلا وزن خُمسيْ عشر درهم، بناء على أن الغش في كل ريال درهمان وثلاثة أخماس عشر درهم، وينقص بعض غير الجديد منه بخُمس درهم وخمس عشر درهم، وينقص بعضه الآخر بأقل من ذلك مع تفاوت كثير بين بعض وبعض، فلا يمكن ضبطه بالعدد، فالمرجع الوزن لا العدد كما بينته ثمة.

قوله: «وأما نصاب الربابي: فاثنان وخمسون روبية» غلط أيضاً؛ إذ لا وجه له، اغتر بما في حاشية العلامة الكردي على شرح بأفضل من أن الروبية: سكة ملوك الهند آل تيمور النصاب منها: اثنان وخمسون روبية، ولم يدر أن تلك الروبية ليس لها وجود الآن أصلاً، والروبية الموجودة الآن سكة الإنكليز، وهذه أكثر وزناً من تلك، والنصاب من هذه على ما تحرر لهذا الفقير: ثلاث وأربعون روبية وربع روبية وجزء واحد من مائة وأربعة

أجزاء من روبية واحدة، بناء على أن الغش في كل روبية مقدار ثمنها مع تفاوت يسير يظهر بين بعض وبعض آخر فيها، فالمرجع فيها الوزن أيضاً لا العدد.

قوله: «وأما نصاب القرونيات فمائة وثلاثون» ينبغي أن يراجع خبير ثقة، فإن هذا المجيب يرجم بالغيب، والفقير ليس له خبرة بوزن القرونيات؛ إذ ليس لها وجود في نواحي عمان كما تقدمت الإشارة إليه.

قوله: «وأما نصاب الزروع: فمائة وعشر أمنان بوزن لنجة» غلط أيضاً؛ إذ لا وجه له إذ التواتر أن مَنّ لنجة مساو لمَنّ مسقط، ومَنّ مسقط: أربعة وعشرون قياساً، وكل قياس بوزن أربعة وسبعين درهماً وخمسي درهم، فنصاب المعشرات الزروع وغيرها: مائة مَنّ وستة عشر مَناً ونصف مَنّ إلا جزءاً واحداً من واحد وثلاثين جزءاً من سدس قياس واحد، بناء على ما جرى عليه الرافعي واعتمده صاحب الأنوار من أن رطل بغداد: مائة وثلاثون درهماً، وأما على ما جرى عليه النووي من أن رطل بغداد: مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، فنصاب المعشرات: مائة مَنّ وخمسة عشر مَنا وربع مَنّ وثلثا قياس، ثم إن الاعتبار بالكيل لا بالوزن إذا اختلفا كما صرحوا به، فيؤخذ معيار كصاع ويكال به ويأتي تحرير الصاع آنفاً. فالإناء الذي يسع من العدس المبلغ الآتي بيانه هو الصاع الشرعي، فيجعل معياراً ويكال به نحو البر من بقية المعشرات، فإن جاء ثلاثمائة صاع

بذلك فهو النصاب الزكوي وإن نقص في الوزن أو زاد وإن جاء أقل من ثلاثمائة صاع فهو دون النصاب، وإن جاء في الوزن ألفاً وستمائة رطل بغدادي كما صرحوا به حيث قالوا ـ والعبارة لابن حجر ـ في شرح بافضل: (فإن اختلفا أي الكيل والوزن، فبلغ بالأرطال ما ذكر أي ألفاً وستمائة رطل بغدادية ولم يبلغ بالكيل خمسة أوسق لم تجب زكاته، وفي عكسه تجب) انتهى.

قوله: «وقدر الفطرة على وزن لنجة من البر: ستة عشر قياساً، والشعير: أربعة عشر قياساً، والتمر: سبعة عشر قياساً» كل ذلك غلط، واعلم أن الواجب في زكاة الفطرة صاع وهو أربعة أمداد، والمد: رطل وثلث رطل بالرطل البغدادي، وجملتها ستمائة درهم وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم، بناء على ما جرى عليه الرافعي في رطل بغداد، وذلك بالقياس المعروف في جهة عمان تسعة قياسات وثلث قياس إلا وزن ثلثي درهم وخمسي درهم، وقد تقدم بيان القياس بالدرهم.

وأما على ما جرى عليه النووي في رطل بغداد، فالصاع: ستمائة درهم وخمسة وثمانون درهماً وخمسة أسباع درهم، وذلك بالقياس المذكور تسعة قياسات وسدس وثلث سدس قياس تقريباً، ثم الأصح أن المدار على الكيل لا الوزن كما في التحفة وغيرها، قال الشيخ ابن حجر في فتاواه: (ذكر ابن عبد السلام تحريراً جيداً للصاع بالعدس، فكل شيء وسع من العدس خمسة أرطال وثلثاً فهو صاع؛ لأن المنصور عاير الصاع النبوي بالعدس فجاء كذلك،

وتفاوت أنواع العدس يسير لا يحتفل بمثله، فكل صاع وسع من العدس ذلك اعتبر الإخراج به في الفطرة وغيرها، ولا مبالاة بتفاوت الحبوب في الميزان) انتهى.

فالإناء الذي يسع من العدس تسعة قياسات وثلث قياس إلا وزن ثلثي درهم وخمسي درهم هو الصاع الشرعي، فيجعل معياراً ويخرج به الفطرة، فالمقدار الذي وسعه ذلك الإناء من المعشرات هو القدر الواجب في الفطرة كائناً ما كان في الوزن، فلا يحتفل بزيادته أو نقصه في الوزن كما تقدم، وقد جربت الحال فأخذت معياراً بالعدس، ثم عايرته بالبر، فلم يوافق الكيل والوزن بل زاد، فجاء في الوزن عشرة قياسات وسدس قياس، ثم عايرته بالأرز فجاء في الوزن عشرة قياسات ونصف قياس، ثم عايرته بالتمر اليابس المنثور الباطني فجاء أحد عشر قياساً وسدس قياس، ومعلوم أن كل نوع من المعشرات يشتمل على ثقيل وخفيف، فتختلف أفراده في الوزن والمدار على الكيل كما علمت.

قال في الأنوار: (والواجب في الفطرة صاع مما ذكر في المعشرات، وهو بالوزن ستمائة درهم شرعي وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم، وبالحفنة أربع حفنات بكفي رجل معتدل الكفين، والأحوط أن يخرج ثمانية أرطال) انتهى. أي خروجاً من خلاف أبي حنيفة كما قال محشيها، واعلم أن الصاع عند الحنفية على الراجح عندهم، ما يسع من الماش أو العدس بوزن ألف

وأربعين درهماً، وعليه اقتصر في تنوير الأبصار، وأقره شارحه صاحب الدر المختار، وفي حواشيه للعلامة ابن عابدين عن بعض المحققين منهم: أن تقدير الصاع بالشعير أحوط أي لأنه أخف وزناً، والدرهم على المشهور عندهم بوزن سبعين حبة شعير، وذلك يجيء بالوزن عشرون قياساً وسدس قياس تقريباً بالقياس المتقدم ذكره.

وحينئذ فالذي يراعي الخلاف ينبغي أن يخرج هذا المقدار مع اعتبار ما تقدم قول المجيب: «والمد الشرعي بوزن لنجة من البر لا الشعير: أربع قياسات إلا ربعاً» غلط أيضاً، ومن تأمل كلامه أدنى تأمل، يظهر له أنه يرجم بالغيب لا يدري ما يقول ولا يعلم ما يترتب عليه، فإن كلامه متناقض يضرب بعضه ببعض، زعم أولاً أن قدر الفطرة الذي هو صاع ستة عشر قياساً من البر، وعلى هذا فلا محالة أن المد من البر أربعة قياسات؛ إذ من المعلوم أن الصاع أربعة أمداد، فقوله هنا: «إن المد من البر أربع قياسات إلا ربعاً» يناقض ما زعمه أولاً.

ثم إن ذلك كله يناقض ما زعمه قبل ذلك، من أن نصاب الزروع: مائة وعشرة أمنان بوزن لنجة؛ إذ من المعلوم أن نصاب الزروع: ثلاثمائة صاع، فيلزمه منه لا محالة أن قدر الفطرة تسعة قياسات إلا ربع قياس مع جزء واحد من خمسة وعشرين جزءاً من قياس واحد من كل واحد من البر والشعير بلا فرق بينهما.

وعلى ما زعمه هنا من أن مَنّ البر: أربع قياسات إلا ربعاً،

فلا بد أن يكون النصاب من البر: مائة مَنّ وخمسة وسبعين مَنّاً بوزن لنجة، فناقض ما زعمه قبل ذلك من أن نصاب الزروع: مائة وعشرة أمنان بوزن لنجة، وعلى ما زعمه من أن قدر الفطرة من البر بوزن لنجة: ستة عشر قياساً، فلا بد أن يكون النصاب من البر: مائتي مَنّ بوزن لنجة.

ومعلوم أن نصاب التمر على ما زعمه من أن قدر الفطرة: سبعة عشر قياساً بوزن لنجة، يكون مائتي مَنّ واثني عشر مَنّاً ونصف مَنّ بوزن لنجة، وكل ذلك بمعزل عن الصواب، وما هو إلا رجم بالغيب وتكلم بالهوى والهوس، ولعمري إن مَنْ مثل هذا شأنه لا يجوز أن يعتمد على قوله وإفتائه، بل يحرم الاستفتاء منه كما يصرح به كلام أئمتنا في كتاب القضاء وغيره.

وقد بينا فيما تقدم الضابط والضنجة؛ لمعرفة نصاب جميع الأشياء الزكوية ولمعرفة مقدار الفطرة بالكيل، فليعتمد عليه، ولا يجوز الالتفات إلى مثل هذه الخرافات.

قول المجيب: «ومن جاوز قدراً يبلغه غالب عشائره وله مال لو باعه كفاه سنة، يجوز له أخذ الزكاة. . . إلخ» غلط، والصواب أنه لا يجوز له أخذ الزكاة بل يكلف ببيع ماله، بمعنى أن قبل بيعه وصرف ثمنه لا يجوز له أخذ الزكاة؛ لأن حكمه حكم الغني لكونه قادراً ببيع ما ذكر على تحصيل ما يكفيه جميع المدة الملحوظة في حق من جاوز العمر الغالب وهي سنة، وأما

ما بعدها من المدة فلا ينظر إليه؛ لأنه لا حد للزائد عليه كما يدل عليه كلام أئمتنا تصريحاً وتلويحاً.

ففي فتاوى الشهاب الرملي: (سئل عن تاجر ربح تجارته لا يكفيه، هل يجوز له أخذ الزكاة مطلقاً كما ذكره الحصني في شرح أبي شجاع أم يفصل فيه، بين أن يكون بلغ العمر الغالب فلا يعطى من الزكاة؛ حتى يذهب ذلك النصاب، وبين أن لا يكون بلغه فيعطى منها ما يكفيه مع ربح النصاب إلى أن يبلغه؟ فأجاب: بأنه يعطى من سهم الفقراء والمساكين ما تتم به كفاية العمر الغالب، وهذا هو المراد من كلام الشيخ تقي الدين الحصني، فإن بلغ العمر الغالب لم يعط إن كان ماله يبلغ كفاية سنة وإلا كملت له) انتهى. تأمله تجده صريحاً في رد ما توهمه المجيب.

والذي لم يبلغ العمر الغالب يعتبر في حقه ما بقي منه، فالمدة الباقية من العمر الغالب بالنسبة لمن لم يجاوزه كالسنة بالنسبة لمن جاوزه، فحيث كان له مال لا يكفيه ريعه ولو باعه لكفاه ثمنه لتمام المدة الباقية منه لا يجوز له أخذ الزكاة بل يكلف بيعه لما تقدم، وقد بسطت الكلام على ذلك في بعض الفتاوى بنقل عبارات أئمتنا في نحو ست أوراق ينبغي الاطلاع عليه، وتحديد المجيب للعمر الغالب بعمر غالب عشائر الشخص من مخترعاته لا يشهد له نقل بل المنقول مصرح بخلافه كما ستعلمه فليكن رداً عليه.

واعلم أن المراد بالعمر الغالب المذكور في كلام أئمتنا في باب قسم الصدقات ستون سنة، كما جزم به العلامة الشمس

الرملي في قسم الصدقات من النهاية، وعبارته: (والعمر الغالب هنا ستون عاماً) انتهت.

وأقره العلامتان الشبراملسي والرشيدي في حواشيهما على النهاية، وجزم به أيضاً العلامة الشهاب القليوبي في قسم الصدقات من حواشيه على المحلي، وعبارته: (قوله أي المنهاج: العمر الغالب وهو ستون سنة، ونقله الفاضلان البجيرمي والجمل في حواشيهما على شرح المنهج عن النهاية وأقراه، وجزم به أيضاً الشهاب الرملي في فتاواه، وعبارتها: سئل عن قولهم: يعطى الفقير من الزكاة كفاية العمر الغالب، فما حد العمر الغالب المذكور؟ وما قدر ما يعطى إذا جاوز العمر الغالب؟ فأجاب: بأن حد العمر الغالب ستون سنة، فإذا جاوز العمر الغالب أعطي كفاية سنة، فإن جاوزها أعطي كفاية سنة أخرى وهكذا) انتهت.

وأما ما وقع في فتوى أخرى له من أن حد العمر الغالب أي هنا ما يغلب على الظن أن ذلك الشخص لا يعيش فوقه ولا يتقدر بمدة على الصحيح، فقد أشار ولده العلامة الشمس الرملي إلى تضعيفه، وجزم بما ذكر أيضاً العلامة البرماوي في قسم الصدقات من حواشيه على الغزي، وعبارته: (وهو أي العمر الغالب هنا ستون سنة) انتهت، واعتمد العلامة ابن حجر في التحفة أنه ستون سنة أيضاً، حيث نقله عن جزم بعضهم، وأقره بعدما تردد أولاً بين أن هنا ستون سنة أو سبعون سنة، وبعدما قال: إنه قد يؤخذ ترجيح كونه سبعين، من أنا إذا قلنا في المفقود بالتقدير يكون

سبعين سنة، وقيل: ثمانين، وقيل: تسعين، وقيل: مائة، وقيل: مائة وعشرين. فالسبعون أقل ما قيل على هذا أي على القول بالتقدير في المفقود، فالأخذ بها هنا غير بعيد وإن أمكن الفرق بين البابين. انتهى.

ووجه الاعتماد أن الإقرار مما فيه تلويح الترجيح كما أوضحته بمزيد بسط في فصل صيغ الترجيح من شرح منظومتي المسماة سموط الدرر نظم اصطلاح تحفة ابن حجر، على أنه أورد النقل المذكور بعنوان، ثم رأيت بعضهم جزم بأنه ستون وهو أقوى دلالة على الاعتماد والترجيح من مطلق التقدير؛ لإشعاره برجوعه عن مقابله الذي سبعون سنة، فقول بعض أرباب الحواشي: إن العمر الغالب ما بين الستين والسبعين من الولادة، وإن ميل صاحب التحفة إلى ترجيح السبعين فأكثر لا يخفى ما فيه، ثم رأيت بعض الفضلاء نقل أيضاً عن العلامة الكردي في حاشيته الصغرى على شرح بافضل، أن ميل التحفة إلى السبعين وفيه نظر كما يعلم مما تقدم آنفاً.

ووقع في حواشي الشيخ حسن المدابغي على الإقناع نقلاً عن القليوبي، وفي حواشي البجيرمي عليه نقلاً عن القليوبي أيضاً: إن العمر الغالب اثنان وستون سنة، وكذا ذكره جازماً به من غير عزو لأحد الفاضل الشرقاوي في قسم الصدقات من حواشي التحرير، ونقله في الفرائض من حواشيه عليه عن القليوبي وضعفه، وقد تقدم عن القليوبي في حواشيه على المحلي ما يوافق ما تقدم عن النهاية

وغيرها من أنه ستون سنة فهو المعول عليه، وما نقل عنه مخالفاً له لا يعول عليه، وقد علم مما نقلناه من عبارات أئمتنا أن تحديد المجيب للعمر الغالب بعمر غالب العشائر من غلطاته الفاحشة وسقطاته الفاضحة فلا يجوز الالتفات إليه بل هو مردود عليه.

قوله: «هذا ما ظهر لي من غضون كلامهم... إلخ»، يقال عليه: إن أي كتاب من كتب الشافعية يدل تصريحاً أو تلويحاً على ما ذكرته من هذه الأجوبة، فإن أتى بذلك من كتاب فذاك، وإن لم يأت به من كتاب فمعلوم أنه مجازف متهور يقول في دين الله بهواه ولا يدري ما يقول ولا يعلم ما يترتب على ذلك.

تنبيه:

قول المجيب: «وعشر أمنان» صوابه: وعشرة أمنان بالتاء؛ لأن المعدود مذكر مذكور.

وقوله: «أربع قياسات» صوابه: أربعة قياسات بالتاء؛ لأن مفرد المعدود مذكر، والاعتبار بمفرده لا بجمعه كما صرح به المحقق الرضي في شرح الكافية وغيره، وإليه أشار ابن مالك في الخلاصة حيث قال:

ثلاثة بالتاء قل للعشره   في عدِّ ما آحاده مذكره

نعم جوز جماعة من البغداديين اعتبار الجمع، وعلى هذا فتعبير المجيب بأربع قياسات صواب والأصوب ما تقدم، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب زكاة التجارة

حكم من اتجر في نصاب ثم باعه المتجر واشترى غيره قبل الحول وهكذا:

سئل رحمه الله فيما لو كان للتاجر مائة ريال مثلاً، واشترى بها عرض تجارة كالأرز، ثم قبل أن يحول عليه الحول، باعه واشترى بثمنه عرضاً آخر كالتمر، ثم قبل تمام الحول من الشراء الثاني باع العرض الثاني، واشترى بثمنه عرضاً آخر كالملح، وهكذا على مدى السنين والأعوام يشتري عرضاً للتجارة ويبيعه ويشتري بثمنه عرضاً، والمراد أن العرض الواحد لا يبقى عنده حولاً كاملاً، بل يبيعه في أثناء الحول ويشتري بثمنه عرضاً آخر وهكذا، والحال أن الثمن في كل مرة يبيع العرض في أثناء الحول لا ينقص عن النصاب كمائة ريال فأكثر، بل في ملكه من غير ثمن هذا العرض فوق النصاب أيضاً، فما الحكم في هذه المسألة؟

فهل ينقطع الحول في كل مرة ببيع الأرض فلا تجب الزكاة على التاجر المذكور على مضي السنين على الوجه المذكور أو لا ينقطع فتجب الزكاة عليه؟

وقد نسب إفتاء لبعض علماء الزمان أنه لا تجب الزكاة على التاجر في صورة السؤال، فهل هو صحيح فيجوز العمل به أو غير

صحيح فلا يجوز العمل به؟ بينوا بنقل صريح، فإن المسألة واقعة والحاجة إليها داعية وعمل بعض التجار على الإفتاء المذكور فلا يخرجون الزكاة.

فأجاب: لا ينقطع الحول، فيجب على التاجر المذكور أن يثمن جميع عرض تجارته آخر كل حول ويخرج زكاته كما هو مصرح به في متون المختصرات فضلاً عن المبسوطات، ففي الإرشاد لابن المقري مع شرحه للعلامة ابن حجر: (ومتى نض أي عرض التجارة بنقده الذي يقوم به حال كونه ناقصاً عن النصاب، كأن اشترى عرضاً بنصاب ذهب أو دونه ثم باعه أثناء الحول بتسعة عشر مثقالاً، انقطع حول التجارة؛ لتحقق نقص النصاب حساً بالتنضيض، بخلاف ما لو لم ينض أو نض بعد الحول أو فيه وهو تام النصاب أو ناقصه بنقد لا يقوم به، كأن باعه في هذا المثال بمائة وخمسين فضة فإنه لا ينقطع كما لو باعه بعرض لاستوائهما في عدم التقويم بهما) انتهى ومثله في شرحه على مختصر بأفضل.

وفي المنهاج للإمام النووي مع شرحه للعلامة ابن حجر المسمى بتحفة المحتاج: (لو رد مال التجارة إلى النقد الذي يقوم به آخر الحول بأن بيع به مثلاً في خلال الحول وهو دون النصاب ولم يكن بملكه نقد من جنسه يكمله واشترى به سلعة فالأصح أنه ينقطع الحول، ويبتدئ حولها من وقت شرائها؛ لتحقق نقص النصاب حساً بالتنضيض، أما لو لم يرد إلى النقد كأن بادل بعرضها عرضاً آخر أو

رد النقد لا يقوم به، كأن باعه بدراهم، والحال يقتضي التقويم بدنانير أو لنقد يقوم به وهو نصاب، فلا ينقطع الحول بل هو باق على حكمه؛ لأن ذلك كله من جملة التجارة) انتهى المقصود من التحفة مع أصلها، ونحوه في المغني والنهاية.

وفي الروض لابن المقري مع شرحه لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري: (ولو باعه أي عرض التجارة بدون النصاب في أثناء الحول، فإن كان من نقد التقويم انقطع الحول، أو من عرض أو من نقد آخر بنى حوله على حول التجارة، كما إذا باعه بنصاب فإنه يبني حوله على حولها) انتهى، ومثله في العباب، وفي الفتاوى الكبرى لابن حجر: (سئل عما إذا كان المال عروضاً للتجارة، واستمر مدة لم يتغير عنه، فهل فيه زكاة ولو تكرر بيعه بعروض؟ وإذا بيع بالنقد واستمر نقداً ثم اشترى به عروضاً قبل أن يحول الحول على المال، تلزمه زكاته أم لا؟ وهل عند بيع العروض بالنقد تجب عليه زكاة واحدة أو بعدّة السنين؟ وهل يلزم فيه الزكاة عند البيع أو بعد أن يحول الحول على النقد؟

فأجاب بقوله: إذا استمرت عروض التجارة في يده سنين لم تخرج عن ملكه، أو تكرر بيعها بعروض أخرى لزمته الزكاة بعد تلك السنين، والمعتبر في النصاب في مال التجارة هو آخر الحول إن لم ينض، وإن ظهر فيه النقص عن النصاب قبل ذلك أو نض بعد الحول أو فيه وهو تام النصاب أو ناقصه ولم ينض بنقد يقوم به بل بنقد آخر، أما إذا نض في الحول ناقصاً عن النصاب بما

يقوم به فلا يعتبر آخر الحول وإن تم فيه النصاب، بل يبتدئ الحول من وقت الشراء به؛ للنقص الحسي، إذا تقرر هذا فبيعه أي مال التجارة بالنقد المذكور في السؤال إن كان النقد الذي بيع به ناقصاً عن النصاب مما يقوم به انقطع الحول الأول، وابتدأ الحول من وقت الشراء به وإن لم يكن النقد كذلك أي بأن كان النقد الذي بيع به نصاباً كاملاً أو كان من غير ما يقوّم به، وجب عليه أن يزكي من ابتداء الحول ولا نظر لهذا البيع سواء كان متكرراً في السنة أم لا، فإن لم يشتر بالنقد شيئاً وبقي عنده لا على نية التجارة فيه زكّاه زكاة النقود لا التجارات) انتهى كلام ابن حجر، فلينظر من له أدنى معرفة في قول ابن حجر.

وإن لم يكن النقد كذلك وجب عليه أن يزكي... إلى آخره الذي هو عين صورة مسألتنا بالخصوص مع ما تقدم من النصوص، يعلم أن الإفتاء المذكور إن لم يكن افتراء على من نسب إليه، يكون خطأ فاحشاً لا يجوز العمل به، وإن كان المنسوب إليه من أجلّ فضلاء زمانه فإنه زلة، وزلة العالم لا يجوز اتباعها، والإنسان مأمور أن ينظر إلى الحق ويتبعه، لا أن ينظر إلى الرجال، فإن من القواعد المقررة ـ كما قاله ابن حجر ـ في القرة: اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، والتاجر الذي عمل بذلك الإفتاء، يجب عليه أن يتوب عن فعله، ويخرج زكوات جميع السنين التي لم يخرجها، فيحاسب نفسه ويعطي كل ذي حق حقه من المستحقين قبل أن تغرب شمس حياته، ويقع في حفرة مماته، والله أعلم.

باب زكاة النبات

في نصاب المعشرات وكم مَنٍّ يجيء بالمن المعروف:

سئل رحمه الله في نصاب المعشرات، كم منّ يجيء بالمنِّ المعروف الآن؟ بينوا بياناً شافياً.

فأجاب: نصاب المعشرات: خمسة أوسق، وكل وسق ستون صاعاً، فجملة الأوسق: ثلاثمائة صاع، فنصاب المعشرات: ثلاثمائة صاع وهي ألف وستمائة رطل بغدادية باتفاق الرافعي والنووي، والاختلاف بينهما إنما هو في قدر الرطل البغدادي بالدراهم، وقد جربنا، فجاء جملة الأوسق بالمن المعروف في جهة مسقط الذي هو عبارة عن أربعة وعشرين قياساً، وكل قياس بوزن ستة أريل جديدة فرنسية، وكل ريال اثنا عشر درهماً وخُمسا درهم شرعي، مائة مَنّ وستة عشر مَناً ونصف مَنّ إلا جُزءاً واحداً من واحد وثلاثين جزءاً من سدس قياس واحد، بناء على ما جرى عليه الرافعي من أن رطل بغداد مائة وثلاثون درهماً، واعتمده صاحب الأنوار، وأما على ما جرى عليه النووي من أن رطل بغداد مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم، فجملة الأوسق مائة مَن وخمسة عشر مَناً وربع مَن وثلثا قياس. وما أفتى به بعض المعاصرين من فضلاء فارس من أن نصاب المعشرات:

مائة وعشرة أمنان، هو غلط ينبغي الحذر منه، ثم إن الاعتبار بالكيل لا بالوزن إذا اختلفا كما صرحوا به، وعبارة المغني: (والعبرة فيه أي النصاب بالكيل على الصحيح، وإنما قدر بالوزن استظهاراً أو إذا وافق الكيل) انتهت.

قال في شرح بأفضل: (فإن اختلفا فبلغ بالأرطال ما ذكر أي ألفاً وستمائة رطل بغدادية ولم يبلغ بالكيل خمسة أوسق لم تجب زكاته، وفي عكسه تجب) انتهى، ومثله في الكمثرى وغيره، قال الرملي كما في البجيرمي: (فلو حصل نقص في الوزن، لا يضر بعد الكيل، قال الشبراملسي: فلا يرد أن نصاب الشعير ينقص عن نصاب نحو البر، والقول في الوزن لأنه أخف) انتهى.

وفي التحفة والنهاية والمغني وغيرها، أن المعتبر في الوزن من كل نوع الوسط، فإنه يشتمل على الخفيف والرّزين. قال الكردي: (مثلاً نوع الحنطة بعضه في غاية الثقلة، وبعضه في غاية الخفة، وبعضه متوسط، والمعتبر في الوزن هو المتوسط وكذا نوع الشعير وغيره) انتهى وتقدير الأوسق بما ذكر تحديد كما في التحفة وغيرها، قال في التتمة: (وخمسة أوسق ثلاثمائة صاع، وهي بالوزن ثمانمائة مَن أي وكل مَنّ رطلان وهل هو تحديد أو تقريب وجهان: أصحهما أنه تحديد، والآخر أنه تقريب، لأن الوسق اسم لحمل جمل، وحمل الجمال يختلف، فعلى هذا إذا نقص عن المبلغ الصاع والصاعان لا يمنع وجوب العشر) انتهى.

وفي الروضة للإمام النووي: (والأصح عند الأكثرين أن هذا

القدر تحديد، وقيل: تقريب، فعلى التقريب يحتمل نقصان القليل كالرطلين، وحاول إمام الحرمين ضبطه فقال: الأوسق الأوقار، والوقر المقتصد: ثلاثمائة وعشرون رطلاً، فكل نقص لو وزع على الأوسق الخمسة لم تعد منحطة عن حد الاعتدال لا يضر، وإن عدت منحطة ضرت، وإن أشكل فيحتمل أن يقال لا زكاة؛ حتى تتحقق الكثرة، ويحتمل أن يقال تجب لبقاء الأوسق، قال: وهذا أظهر، ثم قال إمام الحرمين: الاعتبار فيما علقه الشرع بالصاع والمد بمقدار موزون يضاف إلى الصاع والمد، لا بما يحوي المد ونحوه.

وذكر الروياني وغيره أن الاعتبار بالكيل لا بالوزن هذا هو الصحيح، وتوسط صاحب العدة فقال: هو على التحديد في الكيل، وعلى التقريب في الوزن، وإنما قدره العلماء بالوزن استظهاراً، قلت: الصحيح اعتبار الكيل) انتهى.

وحيث كان المدار على الكيل لا الوزن، فطريقه أن يؤخذ معيار كصاع ويكال به، قال في التحفة: (قال ابن عبد السلام: يعتبر بالعدس، فكل ما وسع منه خمسة أرطال وثلثاً فهو صاع) انتهى.

وفي فتاوى صاحب التحفة: (وذكر ابن عبد السلام تحريراً جيداً للصاع بالعدس، فكل شيء وسع من العدس خمسة أرطال وثلثاً فهو صاع؛ لأن المنصور عاير الصاع النبوي بالعدس فجاء كذلك، وتفاوت أنواع العدس يسير لا يحتفل بمثله، فكل صاع

وسع من العدس ذلك اعتبر الإخراج به في الفطرة وغيرها، ولا مبالاة بتفاوت الحبوب في الميزان) انتهى.

يعني أن العبرة بالكيل فيما يكال وإن زاد أو نقص في الوزن، والصاع ستمائة درهم وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم، بناء على ما جرى عليه الإمام الرافعي واعتمده صاحب الأنوار من أن رطل بغداد مائة وثلاثون درهماً، وذلك بالقياس المتقدم ذكره تسعة قياسات وثلث قياس إلا وزن ثلثي درهم وخمسي درهم وستمائة درهم وخمسة وثمانون درهماً وخمسة أسباع درهم، بناء على ما جرى عليه الإمام النووي من أن رطل بغداد مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع، وذلك بالقياس الذي مر بيانه تسعة قياسات وسدس قياس وثلث سدس قياس تقريباً، فالإناء الذي يسع من العدس المبلغ المذكور هو الصاع الشرعي، فيجعل معياراً ويكال به نحو البر من بقية المعشرات، فإن جاء ثلاثمائة صاع بذلك فهو النصاب الزكوي، وإن نقص في الوزن أو زاد وإن جاء أقل من ثلاثمائة صاع فهو دون النصاب وإن جاء في الوزن ألفاً وستمائة رطل بغدادي، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب زكاة الفطرة

ورد هذا السؤال من بلدة ودام:

في حكم نية التوكيل في زكاة الفطر:

وكل رجلاً في إخراج فطرة أولاده وزوجته، فهل يحتاج أن يوكله في النية أيضاً كزكاة المال أو لا؟

فأجاب: حكم زكاة الفطرة حكم زكاة المال على المشهور الذي عليه الجمهور، فكل ما ذكروا في التوكيل في زكاة المال، يأتي في التوكيل في إخراج زكاة الفطرة.

وفي وجه حكاه العلامة ابن حجر في بعض فتاواه: إن التوكيل في إخراج الفطرة لا يجوز بخلاف زكاة المال، فإذا تقرر ذلك نقول: إذا وكله في إخراج فطرة من ذكر من ماله ـ أعني الموكل ـ فلا بد من التوكيل في النية أيضاً، أو من مال الوكيل فلا حاجة للتوكيل في النية، لأنه حينئذ تتعين نية الوكيل. وها أنا أذكر لك شيئاً من عبارات أئمتنا؛ لتعلم صحة ما ذكرته، ففي بشرى الكريم للعلامة سعيد بن محمد باعشن ما نصه: (وأفتى بعضهم بأن التوكيل المطلق في إخراجها أي الزكاة، يستلزم التوكيل في نيتها، واستوجه في التحفة أنه لابدّ معه من نية المالك أو تفويضها

للوكيل ولو دفعها للإمام أو الوكيل بلا نية، لم تجزه وإن نوى الإمام أو الوكيل) انتهت عبارته.

وفي فتح الجواد مع متن الإرشاد: (والناوي أي للزكاة إما مالك مكلف أو وكيل له في الأداء فوض هو إليه النية إذا كان من أهلها، نعم تتعين نية الوكيل إذا وقع الغرض من ماله بأن قال موكله: أد زكاتي من مالك لينصرف فعله عنه كما في الحج نيابة، وقوله له ذلك: متضمن للإذن له في النية، قاله المتولي وغيره، وقال القفال: لو قال لغيره: أقرضني خمسة وأدها عن زكاتي، ففعل صح، وهو مبني على رأيه من جواز اتحاد القابض والمقبض، ويفرق بين هذه وما قبلها أي أد زكاتي من مالك، بأن القرض ثم ضمني وهو لا يعتبر فيه القبض فلا اتحاد) انتهى.

وعبارة التحفة: (وأفتى بعضهم بأن التوكيل المطلق في إخراجها يستلزم التوكيل في نيتها، وفيه نظر، بل الذي يتجه أنه لابدّ من نية المالك أو تفويضها للوكيل) انتهت.

وقد علمت مما تقدم عن فتح الجواد آنفاً، أن محل هذا إذا وكله في إخراجها من ماله لا من مال الوكيل، وإلا فلا حاجة للتوكيل في النية؛ لتعين نية الوكيل (ح)؛ لوقوع الفرض من ماله كما تقرر.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (قوله: «وأفتى بعضهم. . .إلخ» نقل الناشري عن غيره ما يوافق هذا الإفتاء، ثم قال: وهذا مقتضى ما في العزيز والروضة، من أنه لو قال رجل

لغيره: أد عني فطرتي، ففعل، أجزأ كما لو قال: اقض ديني. انتهى. وأقول: كلام الشيخين والروض هنا يقتضي خلاف ذلك) انتهى كلام ابن قاسم باختصار.

وأقول: لا تناقض بين ما ذكره الشيخان في العزيز والروضة هنا، وبين ما ذكراه في باب زكاة الفطرة، وعبارة الروضة هنا: (ولو وكل وكيلاً وفوض النية إليه جاز كذا ذكره في النهاية والوسيط) انتهى كلام الروضة، وعبارتها في باب زكاة الفطرة: (لو قال رجل لغيره: أد عني فطرتي ففعل، أجزأ كما لو قال: اقض ديني) انتهت؛ لأن ما ذكراه هنا يحمل على ما إذا وكله في إخراجها من ماله ـ أعني الموكل ـ وما ذكراه في الفطرة يحمل على ما إذا وكله في إخراجها من مال الوكيل نفسه.

وهذا التوفيق من فيض من بيده أزمة التوفيق، وبهذا أسقط ما ذكره الناشري بقوله: وهذا مقتضى ما في العزيز والروضة. . .إلخ. واندفع أيضاً قول ابن قاسم: «كلام الشيخين والروض هنا يقتضي خلاف ذلك» فتبين أن إفتاء ذلك البعض مخالف لكلام الشيخين، ولا تأييد في كلامهما له، وتشبيه الشيخين التوكيل في أداء الفطرة بالتوكيل في قضاء الدين، إنما هو في مطلق جواز النيابة، وإلا فمعلوم أن أداء الفطرة عبادة محتاجة للنية، بخلاف قضاء الدين فإنه ليس عبادة محتاجة لها، فلا جامع بينهما.

ثم رأيت المتولي في التتمة، في باب النية من كتاب الزكاة، قال ما نصه: (النية شرط؛ حتى لو أخرج ماله إلى الإمام أو

الفقراء بلا نية لا يسقط الفرض عنه، وحكي عن الأوزاعي أنه قال: النية ليس بشرط وشبه ذلك بقضاء الدين، ودليلنا ما روى عن النبي ﷺ قال: «إِنَّمَا الأَعْمَالُ بالنِّيَّاتِ» ولأنها عبادة تنقسم إلى نفل وفرض، فيشترط فيها النية كالصوم والصلاة والحج، ويفارق قضاء الدين؛ لأنه ليس بعبادة) انتهى كلام المتولي في التتمة، وهذا صريح فيما ذكرته، فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من ولاية صحار:

في تحديد زكاة الفطر بالوزن:

سئل - رحمه الله - في زكاة الفطرة، كم قياساً يجب إخراجه فيها من المعشرات؟ وهل فرق بين بعض المعشرات كالتمر أو بعضها الآخر كالبر أو لا؟ أوضحوا الحال بأوضح المقال.

فأجاب: الواجب في زكاة الفطرة صاع وهو أربعة أمداد، والمد رطل وثلث رطل بالرطل البغدادي، وجملتها ستمائة درهم وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم، بناء على ما جرى عليه الإمام الرافعي واعتمده صاحب الأنوار من أن رطل بغداد مائة وثلاثون درهماً، وذلك بالقياس المعروف في جهة مسقط، تسعة قياسات وثلث قياس إلا وزن ثلثي درهم وخمسي درهم، وكل قياس بوزن أربعة وسبعين درهماً وخمسي درهم، وأما على ما جرى عليه النووي من أن رطل بغداد مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة

أسباع درهم، فالصاع ستمائة درهم وخمسة وثمانون درهماً وخمسة أسباع درهم، وذلك بالقياس المتقدم بيانه تسعة قياسات وسدس وثلث سدس قياس تقريباً، ثم الأصح أن المدار على الكيل لا الوزن كما في التحفة وغيرها.

قال الشيخ ابن حجر في فتاواه: (وقد ذكر ابن عبد السلام تحريراً جيداً للصاع بالعدس، فكل شيء وسع من العدس خمسة أرطال وثلثاً فهو صاع؛ لأن المنصور عاير الصاع النبوي بالعدس فجاء كذلك، وتفاوت أنواع العدس يسير لا يحتفل بمثله، فكل صاع وسع من العدس ذلك، اعتبر الإخراج به في الفطرة وغيرها، فلا مبالاة بتفاوت الحبوب في الميزان) انتهى.

فالإناء الذي يسع من العدس تسعة قياسات وثلث قياس إلا وزن ثلثي درهم وخمسي درهم هو الصاع الشرعي، فيجعل معياراً ويخرج به الفطرة، فالمقدار الذي وسعه ذلك الإناء من المعشرات هو القدر الواجب في الفطرة كائناً ما كان في الوزن، فلا يحتفل بزيادته أو نقصه في الوزن عما تقدم.

وقد جربت الحال، فأخذت معياراً بالعدس ثم عايرته بالبر فلم يوافق الكيل الوزن، بل زاد فجاء في الوزن عشرة قياسات وسدس قياس، ثم عايرته بالأرز فجاء في الوزن عشرة قياسات ونصف قياس، ثم عايرته بالتمر اليابس المنثور الباطني فجاء أحد عشر قياساً وسدس قياس، ومعلوم أن كل نوع من المعشرات يشتمل

على ثقيل وخفيف، فتختلف أفراده في الوزن، والمدار على الكيل كما علمت.

قال في الأنوار: (والواجب في الفطرة صاع مما ذكر في المعشرات، وهو بالوزن ستمائة درهم شرعي وثلاثة وتسعون درهماً وثلث درهم، وبالحفنة أربع حفنات بكفي رجل معتدل الكفين، والأحوط أن يخرج ثمانية أرطال) انتهى. قال صاحب الكمثرى: خروجاً من خلاف أبي حنيفة.

ثم قال في الأنوار: (ولو أتى بأكثر من الواجب في الفطرة أو الزكاة، وجب على القابض الإعلام بقدر الواجب) انتهى. قال صاحب الكمثرى: (لأن المخرج قد لا يعرف قدر الواجب فيها، فيحرم على القابض الزائد عليه) انتهى.

واعلم أن الصاع عند الحنفية، على القول الراجح عندهم، ما يسع من الماش أو العدس بوزن ألف وأربعين درهماً، وعليه اقتصر في تنوير الأبصار وأقره شارحه صاحب الدر المختار.

وفي حواشيه للعلامة ابن عابدين عن بعض المحققين منهم، أن تقدير الصاع بالشعير أحوط أي لأنه أخف وزناً، والدرهم عندهم على المشهور بوزن سبعين حبة شعير، وذلك يجيء بالوزن عشرون قياساً وسدس قياس تقريباً، وحينئذ فالذي يراعي الخلاف ينبغي أن يخرج هذا المبلغ، والله تعالى أعلم.

❁❁❁

هذه رسالة موسومة

بتلقيم الحجر بإظهار وهم ما أورد على نحو ابن حجر

بسم الله الرحمن الرحيم

حمداً لمن يحق الحق ويبطل الباطل، والصلاة والسلام على سيد الأواخر والأوائل، وعلى آله وأصحابه السادة الأماثل وبعد:

فهذه كلمات متسميّة بـ «تلقيم الحجر بإظهار وهم ما أورد على نحو ابن حجر»:

اعلم أن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري قال في زكاة المعدن من متن منهجه: (ويضم بعض نيله لبعض إن اتحد معدن واتصل عمل، أو قطعه لعذر وإلا فلا يضم أولاً لثانٍ في إكمال نصاب، ويضم ثانياً لما ملكه) انتهى. قال في شرحه: (وتعبيري بما ملكه أعم من تعبيره أي المنهاج بالأول، قال العلامة البجيرمي في حواشيه عليه: يرد على ادعاء العموم، أن الأصل لم يقتصر على الأول، بل قال: كما يضمّه إلى ما ملكه بغير المعدن، تأمل) انتهى.

وغلطه بعض فضلاء العصر من فارس، وغلّط أيضاً الإمام

الهمام العلامة ابن حجر، وغيره من شراح المنهاج في هذا المقام، ويتبجح بذلك تبجحاً مفرطاً كما ستعلمه. وعبارته:

أقول: إنما يظهر صحة عبارة الشارح وفساد عبارة المعترض بشرح عبارة الأصل، وهي: ويضم الثاني إلى الأول كما يضمه إلى ما ملكه، شرحه: ويضم النيل الثاني في صورة انقطاع العمل إلى النيل الأول كما يضمه أي الأول إلى ما ملكه، والدليل على رجوع الضمير في يضمه إلى الأول أمور:

الأول: القاعدة الأغلبية، بل الكلية في مثل هذه العبارة للالتباس، وهي رجوع الضمير إلى أقرب مذكور.

والثاني: اندفاع فساد التشبيه؛ إذ لو قلنا أن ضمير يضمه راجع إلى الثاني لزم تشبيه أحد المتساويين بالآخر وهو فاسد لا يعقل، وكلام المنهاج يجب صَوْنه عن مثل هذا الفساد، وعن أدنى منه، ولو قلنا إن ضمير يضمه راجع إلى الأول اندفع الفساد.

والثالث: إفادة جملة كما يضمه إلى ما ملكه، وعدم لزوم التطويل أو الإطناب أو الحشو، باعتبارات يعلمها من أتقن علم المعاني، ولو قلنا إن الضمير راجع إلى الثاني، لزم أن تكون جملة كما يضمه إلى ما ملكه حشواً، لا يتعلق به فائدة؛ إذ قد علمت أن التشبيه لا معنى له، فكان الواجب أن يقول: ويضم الثاني إلى الأول وإلى ما ملكه أو يقول: ويضم الثاني إلى ما ملكه. وكلام المنهاج يجب صونه عما يوهم الإطناب فضلاً عن الإطناب المحقق.

والرابع: كلام شيخ الإسلام وهو أقوى من الكل، فعلى ما قلنا يظهر صواب كلام الشارح، وعلى إرجاع الضمير إلى الثاني يلزم سهو الشارح أو جهله، سبحانك هذا بهتان عظيم! فظهر لك أن الصواب والحق ما في الشارح، وأن الاعتراض بعيد عنه بعد الثرى عن الثريا، والمحشي البجيرمي معذور في ذلك، كيف وقد وقع في هذه الورطة خاتمة المحققين ابن حجر رحمه خالق البشر وغالب شراح المنهاج. وما ذكرته في تصحيح كلام الشارح اللازم منه تخطئة بعضهم، لا يتعجب منه، فالله ذو الفضل العظيم، وكم ترك الأوائل للأواخر! ومثل أمتي كمثل الغيث أصدق شاهد على ما قلنا) انتهت عبارته.

وأنا أقول ـ متبرئاً من القوة والحول ومستعيناً بذي الفضل والطول ـ: لا ريب في أن نسبة كل من النيل الأول والثاني إلى ما يملكه الشخص غير المعدن سواء؛ إذ لا فرق بينهما أصلاً كما لا يخفى على أدنى طالب علم، فحينئذ فحيث كمل نصاب النيل الأول عند تحصيله بما يملكه من غير المعدن وحيث زكاته في الحال، وإن تلف الأول مثلاً وكمل نصاب النيل الثاني بما يملكه من غير المعدن وجبت زكاته كذلك؛ وذلك لأن الموجود في ملكه حال تحصيل نيل مؤثر في وجوب زكاة ذلك النيل في الحال، سواء كان ذلك الموجود من المعدن أم من غيره، بخلاف غير الموجود حال تحصيل النيل فإنه لا تأثير له، فلهذا لا يؤثر النيل الثاني في إكمال نصاب النيل الأول، فلا يضم إليه بخلاف

الأول، فإن له تأثيراً فيضم الثاني إليه؛ لأنه عند تحصيل النيل الثاني شيء موجود في ملكه، فلهذا شبهه أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بالملك القديم الذي يملكه من غير المعدن، حيث قاسوا إكمال نصاب النيل الثاني بالأول على إكمال النيل الثاني بما يملكه من غير المعدن.

فقالوا: ويضم الثاني إلى الأول كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن في إكمال النصاب، ثم فرعوا على هذا الكلام، فقالوا: فلو استخرج من الفضة خمسين درهماً بالعمل الأول، ومائة وخمسين بالثاني، فلا زكاة في الخمسين، وتجب في المائة والخمسين كما تجب فيها لو كان ملكاً لخمسين من غير المعدن. انتهى

وها أنا أنقل شيئاً من عباراتهم المصرحة بما أشرت إليه، ففي تتمة الإبانة عن فروع الديانة للإمام أبي سعيد المتولي تلميذ الشيخ الإمام السيد أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الفوراني المروزي ما نصه: (إن كان المستفاد من المعدن دون النصاب وقطع العمل وعاد إليه بعد ذلك، فإن قطع باختياره انقطع حكم الضم امتد زمان القطع أو لم يمتد؛ حتى إذا عاد إلى المعدن واستفاد منه شيئاً، يجعل ما استفاده قبل قطع العمل كملكٍ له قديم لا من المعدن فلا يضم إلى الثاني؛ لإيجاب إخراج المعدن أي حقه، ولكن يضيف الثاني إلى الأول؛ حتى يخرج حق المعدن من الثاني، والزكاة من الأول عند تمام الحول) انتهى بحروفه.

وعبارة محرر المذهب أبي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي في المحرر، الذي هو أصل المنهاج: (ولو قطع العمل من غير عذر بطل الضم، وإن كان بعذر لم يبطل، فإذا بطل الضم، فذلك على معنى أن الأول لا يضم إلى الثاني، وأما الثاني فيكمل بالأول لا محالة كما يكمل بما يملكه لا من جهة المعادن) انتهت.

وعبارة شيخ المذهب ومحرره، الإمام أبي زكريا يحيى النووي في الروضة: (ومتى حكمنا بعدم الضم، فمعناه أن الأول لا يضم إلى الثاني، فأما الثاني يكمل بالأول قطعاً كما يكمل بما يملكه من غير المعدن) انتهت.

وعبارة العباب لعلامة عصره، الشيخ الإمام أحمد بن عمر المزجد الزبيدي: (فإن انقطع العمل عبثاً وإن قصر زمنه لم يكمل الأول بالثاني، ويكمل الثاني بالأول إن بقي ليزكي الثاني فقط، كما يكمل بماله المجانس) انتهت.

وعبارة المحقق الجلال المحلي مع متن المنهاج: (وإلا أي وإن انقطع العمل بغير عذر، فلا يضم الأول إلى الثاني طال الزمان أم قصر؛ لإعراضه، ويضم الثاني إلى الأول كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن في إكمال النصاب، فإذا استخرج من الفضة خمسين درهماً بالعمل الأول، ومائة وخمسين بالثاني، فلا زكاة في الخمسين وتجب في المائة والخمسين، كما تجب فيها لو كان مالكاً لخمسين من المعدن) انتهت.

وعبارة الشمس الرملي في النهاية مع متن المنهاج: (ومعنى

عدم الضم أنه لا يضم الأول إلى الثاني في إكمال النصاب، ويضم الثاني إلى الأول إن كان باقياً، كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن كإرث وهبة وغيرهما في إكمال النصاب؛ فإن كمل به أي بالأول زكى الثاني، فلو استخرج تسعة عشر مثقالاً بالأول ومثقالاً بالثاني، فلا زكاة في التسعة عشر، وتجب في المثقال كما تجب فيه لو كان مالكاً تسعة عشر من غير المعدن) انتهت.

وعبارة الشمس الخطيب في المغني مع أصله: (ومعنى عدم الضم أنه لا يضم الأول إلى الثاني في إكمال النصاب، ويضم الثاني إلى الأول إن كان باقياً كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن كإرث وهبة وغيرهما في إكمال النصاب، فإذا استخرج من الفضة خمسين درهماً بالعمل الأول، ومائة وخمسين بالثاني، فلا زكاة في الخمسين، وتجب في المائة والخمسين كما تجب فيها لو كان مالكاً لخمسين من غير المعدن) انتهت.

وعبارة الإقناع للعلامة الخطيب: (ومعنى عدم الضم أنه لا يضم الأول إلى الثاني في إكمال النصاب، ويضم الثاني إلى الأول إن كان باقياً، كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن كإرث وهبة في إكمال النصاب، فإذا استخرج من الفضة خمسين درهماً بالعمل الأول، ومائة وخمسين بالثاني، فلا زكاة في الخمسين، وتجب في المائة والخمسين كما تجب فيها لو كان مالكاً لخمسين من غير المعدن) انتهت.

ونحوها عبارة شيخ شيخنا العلامة الباجوري في حواشي

الغزي، وعبارة التحفة لعلامة العصر العقيم عن ولادة مثله ولود الدهر الإمام الهمام الشيخ ابن حجر مع أصلها: (ومعنى عدم الضم أنه لا يضم الأول إلى الثاني في إكمال النصاب، بخلاف ما يملكه بغير ذلك فإنه يضم إليه نظير ما يأتي، ويضم الثاني إلى الأول كما يضمه إلى ما ملكه من جنسه أو عرض تجارة تقوم بجنسه ولو بغير المعدن كإرث، وإن غاب بشرط علمه ببقائه في إكمال النصاب، فإن كمل به النصاب زكى الثاني، فلو استخرج بالأول خمسين، ثم استخرج تمام النصاب، لم يضم الثاني لما بعدها فلا زكاة فيها، ويضم المائة والخمسين لما قبلها، فيزكيها لعدم الحول) انتهت.

تأمل هذه العبارات التي نقلناها من متونهم وشروحهم مع تفاريعهم المتقدمة التي فرعوها على تلك العبارات، تزل عنك الشبهة، وتعلم أن هؤلاء الأئمة كلهم شراح المنهاج وغيرهم، مطبقون على أن الضمير في كما يضمه في عبارة من عبّر به راجع إلى الثاني، وأنه لا وجه لإرجاع الضمير إلى الأول، وبأدنى تأمل في صنيع شيخ الإسلام في المنهج وشرحه، يعلم أنه أيضاً جعل الضمير المذكور في عبارة المنهاج راجعاً إلى الثاني، وعبارته فيهما: (فلا يضم نيل أول لثان في إكمال نصاب وإن قصر الزمن؛ لعدم الاتحاد أي اتحاد المعدن في الأول أي في صورة تعدده، ولإعراضه في الثاني أي في صورة قطع العمل بلا عذر، ويضم ثانياً لما ملكه من جنسه أو من عرض تجارة يقوم به ولو من غير

المعدن كإرث في إكماله، فإن كمل به النصاب زكّى الثاني، فلو استخرج تسعة عشر مثقالاً بالأول ومثقالاً بالثاني، فلا زكاة في التسعة عشر وتجب في المثقال كما تجب فيه لو كان مالكاً لتسعة عشر من غير المعدن) انتهت. ثم قال: (وخرج بقولي لثان غيره مما يملكه فيضم إليه نظير ما مر، وتعبيري بما ملكه أعم من تعبيره بالأول) انتهى.

تأمل قوله: «فلو استخرج تسعة عشر مثقالاً. . إلخ» مفرعاً على ما ذكره قبل، تجده صريحاً في أنه كغيره، جعل الضمير في قول المنهاج: كما يضمه راجعاً إلى الثاني لا الأول، ولو كان الأمر كما توهمه المعترض، لقال في متن المنهج هكذا: فلا يضم أول لثان ويضمهما لما ملكه بضمير المثنى؛ لئلا يلزمه الإخلال بمنطوق المنهاج؛ ولأنه أخصر مع شدة حرصه على الاختصار وهو لم يتعرض لمسألة ضم الأول لما يملكه من غير المعدن في متن المنهاج أصلاً، وسكت عن التفريع عليه، بل إنما أخذها من مفهوم قول متن المنهج الموافق لعبارة أصله فلا يضم أول لثان، حيث قال: وقولي لثان أي وخرج بقولي لثان غيره مما يملكه، فيضم إليه نظير ما مر أي من ضم الثاني لما يملكه من غير المعدن كما فعل الإمام الهمام الشيخ ابن حجر في شرح أصله، مع أنه من دأبه أنه ينسج على منوال المنهاج، ويفرع على ما يتفرع عليه بعد اختصاره.

وإنما قلنا لئلا يلزمه الإخلال بمنطوق المنهاج؛ لأن منطوقه

بناء على ذلك الزعم شيئان: ضم الثاني وضم الأول؛ لما يملكه بغير المعدن، ويعد إبدال لفظ الأول بما ملكه كما صنع شيخ الإسلام، يصير المنطوق ضم الثاني لما ملكه وضم الأول لما ملكه، فعليه أن يقول حينئذ: ويضمهما لما ملكه، وهو قد اقتصر على ضم الثاني لما ملكه، وذلك وإن كان يلزم منه ضم الثاني للأول لشمول ما ملكه للأول الذي هو عبارة المنهاج، ولكن يصير ضم الأول لما ملكه بغير المعدن المصرّح به في المنهاج؛ سكوتاً عنه في متن المنهج، فليزمه الإخلال بمنطوق المنهاج قوله في شرح المنهج: «وتعبيري بما ملكه أعم من تعبيره بالأول» يعني أنه بقطع النظر عما ذكره في المنهاج، بعد ذلك قوله: «كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن» أعم وسهّل له قطع النظر عن ذلك، أن الكلام أصالة في ضم نيل المعدن بعضه لبعض.

ومن ثم ذكر في شرح المنهج كغيره ما عداه على عنوان الغائية كالشيء المستبعد الوقوع بقوله: «ولو من غير المعدن» وأيضاً لو لم يكن مراده ما ذكر لم يقتصر على لفظ الأول، بل قال: تعبيري بما ملكه أعم بما عبر به كما هو عادته غالباً من أنه إذا كانت عبارة المنهاج التي أبدلها بغيرها فيها بعض طول يقول: «عبارتي بكذا أعم أو أخصر» مثلاً مما عبر به بخلاف ما إذا لم يكن فيها طول، فإنه يذكر تلك العبارة المبدلة بلفظها غالباً كما يعلم بتصفح شرحه، وسيعلم مما سنقرره أن العلامة البجيرمي لا اعتراض عليه فيما كتبه على هذه المقولة مما تقدمت الإشارة إليه، وإن تحامل

عليه المعترض، وإذ قد تقرر ذلك فلنصرف عِنان الكلام نحو هنيهات المعترض فنقول قوله: «إنما يظهر صحة عبارة الشارح وفساد عبارة المعترض» يعني بالشارح شيخ الإسلام زكريا، وبالمعترض العلامة البجيرمي.

أقول: صحة عبارة شيخ الإسلام لا كلام فيها، وأما فساد عبارة البجيرمي فغير مسلم إن كان مراده بالعبارة حقيقتها كما هو المتبادر، وكذا إن كان مراده بالعبارة مدلولها، لأن غاية الأمر أن العلامة البجيرمي ذكر ما ذكره بحثاً، ولما كان فيه ما فيه أعقبه بقوله: «تأمل» فلا يتوجه عليه اعتراض أصلاً، وكأن هذا المعترض لم يحط خبراً باصطلاح المصنفين في مثل ذلك، وقد بسطت الكلام في هذا المبحث في شرح منظومتي المسماة «سموط الدرر نظم اصطلاح تحفة ابن حجر» عند قولي فيها:

لدقة أو شبهة ما استعملا إثر كلام مورد تأملا . . إلى آخره

قوله: «كما يضمه» أي الأول، قد علمت أنه غلط صريح ووهم قبيح، أوقعه في ذلك عدم فهمه لمعنى كلام المنهاج كغيره، وقد مر أن أئمتنا قاسوا تكميل النيل الثاني بالأول على إكمال نصاب الثاني بما يملكه من غير المعدن، بجامع أن كلاً منهما شيء موجود في ملكه حال تحصيل النيل، فلا يشتبه عليك الأمر.

قوله الأول: «القاعدة. . .إلخ» يرد هذا الدليل، بأن محل مراعاة تلك القاعدة كما قاله غير واحد عند عدم معارضة ما هو أهم من ذلك الأقرب، وهنا المعارض موجود، وهو كون النيل

الثاني هو المحدث عنه؛ لكونه الكلام في ضمه إلى غيره، قال ابن مالك في التسهيل: (ولا يكون أي مفسر ضمير الغائب غير الأقرب إلا بدليل) انتهى.

قال بعض المحققين: (أي على أن المراد الأبعد نحو ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَجَعَلْنَا فِى ذُرِّيَّتِهِ ٱلنُّبُوَّةَ﴾ [العنكبوت: ٢٧] فالضمير لإبراهيم؛ لأنه المحدث عنه ونحو ﴿ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُوا۟ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ [الحديد: ٧] فإن ضمير جعل لله لوجود الدليل) انتهى.

وقال العلامة أبو البقاء في الكليات: (والأصل أي الغالب والكثير في الضمير عوده إلى أقرب مذكور إلا أن يكون مضافاً إليه، فحينئذ الأصل عوده إلى المضاف؛ لأنه المحدث عنه وقد يعود إلى المضاف إليه نحو ﴿كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا﴾ [الجمعة: ٥]) انتهى.

وقال المحقق الرضي في شرح الكافية ما نصه: (واعلم أنه إذا تقدم مما يصلح للتفسير شيئان فصاعداً، فالمفسر هو الأقرب لا غير نحو: جاءني زيد وبكر فضربته أي ضربت بكراً، ويجوز مع القرينة أن يكون الأبعد نحو: جاءني عالم وجاهل فأكرمته) انتهى. والقول بأن الضمير لا يرجع إلا إلى أقرب مذكور ضعيف كما أشار إليه البيضاوي وصرح به العلامة ابن حجر في الوقف من فتاواه.

قوله: «للالتباس ممنوع»، قوله: «والثاني اندفاع فساد التشبيه. . .إلخ» هذا مبني على عدم فهمه لمعنى الكلام، وقد

علمت مما تقدم أن أئمتنا جعلوا النيل الأول كمال قديم، فقاسوا ضم النيل الثاني إليه على ضم النيل الثاني؛ لما يملكه من غير المعدن، فالكاف في قولهم: «كما يضمه» قياسية.

قوله: «إذ لو قلنا أن ضمير يضمه راجع إلى الثاني لزم تشبيه أحد المتساويين بالآخر» التساوي ممنوع كما علم مما تقدم وبفرض تسليمه، فالذي يلزم من إرجاع الضمير المذكور للثاني، يلزم من إرجاعه للأول أيضاً؛ إذ نسبة كل منهما إلى ما يملكه من غير المعدن سواء، لا فرق بينهما كما سبق، على أن تشبيه أحد المتساويين بالآخر واقع في كلام الفقهاء فيما لا يحصى من المواضع، ويصرح بجوازه كلام الأصوليين في مبحث القياس وكلام البيانين في مبحث التشبيه، ومن أراد فليراجع الجوامع الأصولي لابن السبكي وشروحه وحواشيه ومختصره لشيخ الإسلام وشرحه، وغير ذلك من كتب الأصول، وتلخيص المفتاح وشروحه للسعد وابن السبكي والعصام، ونظمه للجلال السيوطي مع شرحه للعلامة المرشدي، وغير ذلك من كتب البيان، يتضح له أن ما زعمه هذا المعترض وهم صرف، على أن أداة التشبيه قد تستعمل لإرادة الجمع بين الشيئين في حكم من غير أن يراد به إلحاق ناقص بكامل أو عكسه، وذلك واقع في كلام الفقهاء بالكثرة، ويعبر عنه المتأخرون بالتنظير، وقد تعرض له البيانيون أيضاً.

ففي التلخيص مع شرحه للعلامة السعد بعد كلام: (هذا الذي ذكر من جعل أحد الشيئين مشبهاً والآخر مشبهاً به، إنما يكون إذا

أريد إلحاق الناقص في وجه الشبه حقيقة، كما في الغرض العائد إلى المشبه أو ادعاء كما في الغرض العائد إلى المشبه به بالزائد في وجه الشبه، فإن أريد الجمع بين شيئين في أمر من الأمور من غير قصد إلى كون أحدهما ناقصاً والآخر زائداً سواء وجدت الزيادة والنقصان أم لم توجد، فالأحسن ترك التشبيه ذاهباً إلى الحكم بالتشابه؛ ليكون كل من الشيئين مشبهاً ومشبّهاً به احترازاً من ترجيح أحد المتساويين في وجه الشبه، ويجوز عند إرادته الجمع بين شيئين التشبيه أيضاً، لأنهما وإن تساويا في وجه الشبه بحسب قصد المتكلم إلا أنه يجوز له أن يجعل أحدهما مشبهاً والآخر مشبهاً به؛ لغرض من الأغراض وسبب من الأسباب مثل زيادة الاهتمام وكون الكلام فيه) انتهى.

قوله: «لأنهما . . . إلخ» قال العلامة العصام في الأطول: (ولأن أداة التشبيه قد تستعمل لمجرد قصد التشريك) انتهى. قال السعد في المطول: (فإن قلت: امتناع ترجيح أحد المتساويين يقتضي أن يجب الحكم بالتشابه، ولا يجوز التشبيه أصلاً. قلت: التساوي بينهما إنما هو في وجه الشبه، فيجوز أن يجعل المتكلم أحدهما مشبهاً والآخر مشبهاً به؛ لغرض من الأغراض ولسبب من الأسباب من غير القصد إلى الزيادة والنقصان، لكن لما استويا في الأمر الذي قصد اشتراكهما فيه، كان الأحسن ترك التشبيه المنبئ في الأغلب عن كون أحدهما ناقصاً والآخر زائداً في وجه الشبه) انتهى.

قول المعترض: «وهو فاسد لا يعقل» قد علم مما تقدم، أن هذا خيال كاسد ووهم فاسد، وأن دليله الثاني كبيت العنكبوت.

قوله: «والثالث إفادة جملة كما يضمه إلى ما ملكه» وعدم لزوم التطويل أو الإطناب أو الحشو».

أقول: ومن المعلوم الواضح على أدنى طالب علم، أنه لو اقتصر في المنهاج على قوله: «ويضم الثاني إلى الأول» لم يعلم من مدلوله أنه يضم الثاني إلى ما ملكه من المعدن ضرورة التباين بين مفهوم الأول وغير المعدن، فتفيد جملة كما يضمه إلى ما ملكه بغير المعدن شيئاً لم يعلم من مدلول ما قبلها، ولو اقتصر على قوله: «ويضم الثاني إلى ما ملكه بغير المعدن» لم يعلم من مدلوله أنه يضم الثاني إلى الأول ضرورة خروج الأول بقوله: «غير المعدن» فكل منهما متعين.

قال السعد في شرحي التلخيص والعلامة المرشدي في شرح عقود السيوطي وغيرها: (التطويل هو أن يزيد اللفظ على أصل المراد لا لفائدة ولا يكون اللفظ الزايد متعيناً، زاد المرشدي ويسمى بالإكثار أيضاً، والإطناب تأدية أصل المراد بلفظ زائد لفائدة وهو أخصر من الإسهاب، فإن الإسهاب التطويل لفائدة أو لا كما ذكره التنوخي وغيره، والحشو زيادة معينة لا لفائدة) انتهى.

وإذا علمت ذلك، تعلم أن ما زعمه من لزوم التطويل أو الإطناب أو الحشو، وهم قبيح وغلط صريح منه؛ إذ لا زائد

أصلاً فضلاً عن عدم الفائدة فضلاً عن تعين الزائد، وكلامه هذا أصدق شاهد على أنه لم يحصل على شيء وتحته طائل من العلم الذي هو أراد أن يدل الناس على أنه بمكان منه ـ أعني المعاني ـ وقد أظهر الله فضيحته على لسانه وبنانه؛ ليكون ذلك أبلغ في إقامة الحجة عليه وفي خلوه عن تلك البضاعة.

قوله: «باعتبارات يعلمها من أتقن علم المعاني» ذكر لفظة الاعتبارات هنا مما يؤكد عاميته في الفن الذي أراد أن يدل غيره على أنه فيه بمكان، ومما يؤكد عاميته أيضاً في ذلك الفن إيراده ما هو مقبول عند البلغاء وهو الإطناب بين مردودين عندهم وهما التطويل والحشو. قال الأخضري في الجوهر:

ووصمة الإخلال والتطويل   والحشو مردود بلا تفصيل

قوله: «ولو قلنا أن الضمير راجع إلى الثاني لزم أن تكون جملة كما يضمه» حشو لا يتعلق به فائدة، قد تقدم آنفاً ما يوضح لك أن هذا وهم صرف.

قوله: «إذ قد علمت أن التشبيه لا معنى له» هذا صريح منه بأن المستلزم للتطويل أو الإطناب أو الحشو بناء على زعمه إنما هو نفس التشبيه لا غير، وذلك مما ينبئك على أنه لا يدري ما يقول بل يتكلم كالمبرسمين بالمهل.

قوله: «فكان الواجب أن يقول ويضم الثاني إلى الأول وإلى ما ملكه» يقال عليه: إن كلامك هذا نشأ من جهلك بمقصود المنهاج كغيره، وهو قياس ضم الثاني إلى الأول على ضم الثاني

سبعين ذراعاً في السماء، وله نور كنور الشمس، وأجد ذلك العالم الذي رد عليه تجاهه يشبه الناموسة السوداء. انتهى.

قوله: «وغالب شراح المنهاج» إن كان مراده بالتقييد بالغالب الاعتراض عن نفسه على ضرب من التجوز، فإنه شرح كلام المنهاج فيما تقدم عنه وأرجع الضمير إلى الأول فظاهر، وإلا فالتقييد بالغالب ليس له موقع، بل التقييد بشراح المنهاج ليس له موقع أيضاً كما علم مما مر.

قوله: «اللازم منه تخطئة بعضهم» لا موقع للتقييد بالبعض، وما أحقه بما قاله المتنبي:

وكم من عائب قولاً صحيحا   وآفته من الفهم السقيم

ولكن تأخذ الآذان منه   على قَدَر القرائح والعلوم

قوله: «لا يتعجب منه» أما التعجب منه حيث كونه غلطاً عجيباً ووهماً غريباً فلا محيص عنه، وأما من حيث كونه من طيارات النكت لم يتنبه عليه أحد من العلماء غيره، فلا نعم العريض القفا المثلوج الفؤاد الذي لا يميز بين الضب والنون، لا يبعد أن يستحسنه ويقع منه موقع القبول ما لم ينبهه أحد، والعجب كل العجب! كيف سولت لهذا الرجل نفسه وزخرفت له الخيال الفاسد؛ حتى صرح بأن هؤلاء الشراح الأعلام لم يفهموا معنى كلام المنهاج هنا، بل وقعوا في ورطة الغلط، وهذا جنون بل فوق الجنون بطبقات، الحمد لله الذي لم يجعلني جاهلاً مركباً بل

جعلني جاهلاً بسيطاً، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

هل يجوز دفع الزكاة لمن جاوز العمر الغالب وله عقار لا تكفيه غلته سنة:

سئل ـ رحمه الله ـ فيمن جاوز العمر الغالب وله عقار لا تكفيه غلته سنة، ولو باعه بالنقد لكفاه سنة بل سنين، هل يجوز دفع الزكاة له أو لا؟ بينوا فقد اختلف فيه أهل العصر.

فأجاب: لا يجوز دفع الزكاة له، بل يكلف بيع عقاره المذكور وصرف ثمنه لمؤنه، وقبل ذلك لا يجوز دفعها له؛ لأنه قادر ببيع ما ذكر على تحصيل ما يكفيه تمام المدة التي تلاحظ في حق من جاوز العمر الغالب وهو سنة، وأما ما بعدها من المدة فلا ينظر إليه؛ إذ لا حد للزائد عليه، فالسنة هي المدة الملحوظة في حقه فينظر، هل هو قادر على تحصيل ما يكفيه تمامها، فلا يعطى شيئاً من الزكاة أو غير قادر عليه فيعطى.

كما أن بقية العمر الغالب هي المدة المعتبرة في حق من لم يبلغه، فينظر هل هو قادر على ما يكفيه بقية العمر الغالب، فلا يعطى شيئاً من الزكاة أو غير قادر فيعطى.

وعبارة التحفة للشيخ ابن حجر بعد كلام: (فإن قلت: إذا تقرر أنه يشترى له عقار يكفيه دخله بَطَل اعتبار العمر؛ لأن الغالب في العقار بقاؤه أكثر منه. قلت: ممنوع؛ لأن العقارات مختلفة في البقاء عادة وعند أهل الخبرة، فيعطى لمن بقي من عمره الغالب

عشرة مثلاً عقار يبقى عشرة وهكذا، على أن الذي يظهر أنه ليس المراد منع إعطاء عقار يزيد بقاؤه على العمر الغالب، بل منع إعطاء ما ينقص عنه، وأما ما يساويه أو يزيد عليه، فإن وجدا تعين الأول أو الثاني فقط اشتري له ولا أثر للزيادة للضرورة، ويظهر أيضاً فيما لو عرض انهدام عقاره المُعْطى أثناء المدة، أنه يُعطى ما يعمر به عمارة تبقى بقيّة المدة. نعم إن فرض وجود مبني أخف من عمارة ذاك، لم يبعد أن يقال يتعين شراؤه له، ويُباع ذاك ويوزن ثمنه في هذا) انتهت عبارة التحفة.

وقوله: «فيعطى... إلى آخره»، وقوله: «ويظهر أيضاً فيما لو عرض انهدام عقاره... إلى آخره» دليل لما قلناه؛ لأنه إذا كان المقصود أن لا يبقى العقار إلا بقدر ما بقي من العمر الغالب أي أو إلا بقدر السنة فلا وجه للأمر باقتناء عقاره وادخاره لما بعد ذلك، مع أن غلته لا تفي بكفاية المدة المعتبرة في حقه وهي سنة، والثمن يكفيه تمام المدة فيكلف بيعه، وإن قلت: حيث سومحت الزيادة فيما إذا لم يوجد إلا عقار يزيد بقاؤه على العمر الغالب، فينبغي المسامحة في مسألتنا، بأن لا يكلف بيع عقاره، بل يكمل له من الزكاة كفاية بقية السنة.

قلت: يفرق بأن هناك الضرورة اقتضت المسامحة كما يشير إليه قول التحفة المار: «ولا أثر للزيادة للضرورة» ولا ضرورة في مسألتنا؛ لأنه يمكنه أن يحصل كفاية المدة المعتبرة في حقه، بل أكثر ببيع عقاره المذكور، والضرورة عبارة عمّا لا مندوحة عنه

كما أشار إليه الشيخ ابن حجر في شرح خطبة المنهاج، قال: وتفسيرها بما يحتاج إليه قاصراً انتهى. بل يتأيد بالتعليل المذكور ما قرناه في الجواب، تأمله إن كنت من أهله.

وقالا في التحفة والنهاية نقلاً عن الماوردي: إنه لو كان معه تسعون ولا يكفيه إلا ربح مائة، أعطي العشرة الأخرى، وإن كفته التسعون لو أنفقها من غير اكتساب فيها سنين لا تبلغ العمر الغالب، يقتضي ويفيد أنه لو كانت تلك التسعون تكفيه العمر الغالب لو أنفقها من غير اكتساب فيها، لا يجوز أن تدفع له الزكاة؛ لأنه قد تقرر في علم المناظرة أن كل قيد من قيود الكلام تحته حكم، وأيضاً يوجه بأنه حينئذ غني، فلا حق له في الزكاة.

ثم رأيت صاحب الكمثرى أشار إلى أنه جزم بذلك الاقتضاء كثير من فحول العلماء، ورأيت أيضاً العلامة الشيخ سعيد بن محمد باعشن جزم بذلك في شرحه على مختصر بافضل، وعبارته: (ولو ملك دون كفاية العمر الغالب كمّل له من الزكاة كفايته؛ حتى لو كان له تسعون وكان لا يكفيه إلا ربح مائة كمّل له المائة، إن كانت التسعون لو أنفقها لا تكفيه للعمر الغالب، فإن كانت تكفيه للعمر الغالب لم يكمل له العشرة؛ لأنه غني، وإن كان ربحها لا يكفيه لذلك فالربح والعقار إنما يعتبر إذا كان النقد لا يكفيه للعمر الغالب وربحه أو غلة عقار يشترى به يكفيه لذلك، وأما إذا كان نقد يكفيه لذلك فهو غني ولا حق له في الزكاة، وهذا ظاهر إن شاء الله تعالى، ويؤيده أنه إنما يعطى عقاراً يبقى

بقية عمره فقط إن أمكن، وإلا فيعطاه وإن بقي أكثر من ذلك للضرورة، فالمقصود كفاية العمر الغالب بنقد أو ربح أو استغلال عقار، بل النقد هو الأصل، فإذا كفى لم يكن لاعتبار غيره معنى؛ لحصول الغنى به، وإنما أطلت هنا وفي الأصل؛ لأنه أشكل على بعض الأجلاء) انتهت عبارة باعشن.

تأمل ما ذكره تجده صريحاً فيما قررناه، ولما ذكر الشيخ ابن حجر في الإيعاب عن الروضة أن من له عقار أي مثلاً ينقص دخله عن كفايته، أعطي تمامها ولا يكلف بيعه؛ لأنه إما فقير أو مسكين، قال عقبه: (وبحث الأذرعي أنه لو كان نفيساً ودخله قليل وقيمته كثيرة، ولو باعه واشترى بثمنه غيره لكفاه دخله وجب أن لا يعطى؛ لقدرته على تحصيل كفايته، وإنما لم يلزم بيعه ليتجر في ثمنه وإن كفاه ربحه؛ لأنه لا يوثق به، وفيه تعريض به إلى الذهاب) انتهى كلام الإيعاب.

تأمل تعليله بقوله: «لقدرته على تحصيل كفايته» مع ما ذكره عقبه بقوله: «وانما لم يلزم بيعه. . .إلخ» الذي ساقه جواباً عن إيرادنا شيء عن التحكم بوجوب بيع عقاره المذكور، تجده أيضاً صريحاً فيما ذكرناه، من أنه لا يجوز أن تدفع له الزكاة في مسألتنا.

وفي فتاوى العلامة الشيخ محمد صالح الرئيس: (إن من يملك أموال التجارة، فإن كانت بحيث لو قومت كفت أثمانها العمر الغالب فلا شك في عدم جواز أخذه للزكاة، وإن كانت قيمتها

لا تفي بما ذكر فينظر لمكسبها في مثل زمانه ومكانه، هل يفي بسنته أم لا؟ فإن وفى فلا يجوز له أخذ الزكاة، وإن لم يف أخذها بقدر ما يكفي دخله لتمام سنته في العادة الغالبة باعتبار زمانه ومكانه) انتهى.

وهو صريح أيضاً فيما ذكرناه؛ إذ لا فرق بين مال التجارة والعقار، بل كلامه مشعر بأن اعتبار كفاية ثمن العقار لتمام العمر الغالب مقدم على اعتبار كفاية دخله له، وقد علمت مما تقدم، أن اعتبار العمر الغالب إنما هو فيمن لم يبلغه، وأما من بلغه فالمعتبر في حقه السنة، وإن قلت: ما ذكرته من أنه يكلف بيع عقاره المذكور وصرف ثمنه لمؤنه يعارضه ما قالوا، والعبارة للأسنى مع أصله: (ومن له عقار ينقص دخله عن كفايته فقير أو مسكين، فيعطى من الزكاة تمام الكفاية ولا يكلف بيعه) انتهى. فإن هذا الإطلاق الشامل لمن جاوز العمر الغالب، يقتضي أنه لا يكلف بيع عقاره في صورة السؤال، بل يكمل له من الزكاة كفاية بقية السنة.

قلت: لا يعارضه؛ لأن كلامهم المذكور إنما هو فيمن لم يجاوز العمر الغالب، وفيما إذا لم يف ثمن العقار المذكور أيضاً بكفاية العمر الغالب، ويصرح بالأول صنيع الشيخ ابن حجر في شرح المنهاج، حيث قال بعد نقل أن من له عقار ينقص دخله عن كفايته فقير أو مسكين ما نصه: (بناء على ما يأتي أنه يعطى كفاية العمر الغالب) انتهى، ومثله في شرح المنهاج للشمس الرملي.

وقوله: «ينقص دخله عن كفايته» الإضافة هنا للعهد أي عن الكفاية المعهودة، وهي كفاية العمر الغالب بقرينة ما بعده.

وقوله: «بناء على ما يأتي أنه يعطى كفاية العمر الغالب» أي وهذا الذي تقرر، من أن من ينقص دخل عقاره عن الكفاية المعتبرة المعهودة المرموز إليها بالإضافة العهدية فقير أو مسكين مبني على ما يأتي أي في فصل بيان مستند الإعطاء، وقدر المعطى من أنه يعطى كفاية العمر الغالب وهو الذي عليه الجمهور كما في الأسنى وغيره، وأما على القول بأنه يعطى من الزكاة كفاية السنة كما جرى عليه البغوي والغزالي والرافعي، فالمعتبر هنا كفاية السنة، فإن نقص دخل عقاره عن كفاية السنة يكمل له من الزكاة كفاية بقية السنة، وإن لم ينقص فلا، وممن جرى على أن المعتبر هنا كفاية السنة البغوي وابن الصلاح والنووي في فتاويه الغير المشهورة كما في الأسنى، بناء على أنه يعطى من الزكاة بقدر كفاية السنة فقط، وعليه جرى صاحب الأنوار. وقد خفي الأمر في هذا المقام على العلامة ابن قاسم وعبد الحميد في حواشيهما على التحفة، فقال الأول وأقره الثاني ما نصه: (قوله: «بناء على ما يأتي... إلخ» انظر مفهومه) انتهى، وقد علمت مفهومه مما تقدم آنفاً، ولله الحمد والمنة.

وبقي قول ثالث: وهو أنه يعتبر هنا ـ أعني في مبحث تعريف الفقير والمسكين كفاية السنة، وهناك ـ أعني في مبحث الإعطاء ـ كفاية العمر الغالب، ففرق بينهما، قال الأسنوي: (ولم يبين أي

النووي هل المراد أي بعدم الكفاية في مبحث تعريف الفقير والمسكين في ذلك اليوم أم في تلك السنة أم في العمر الغالب؟ وقد استنبطت من كلامهم ما يبين أن المراد السنة، فإن الرافعي ذكر في كتاب الأيمان أن المسكين ينتقل إلى التكفير بالصوم، وذكر في كتاب الظهار أن الانتقال إلى الصوم، هل شرطه العجز عن السنة أم عن العمر الغالب؟ فيه احتمالان، قال النووي: الصواب منهما اعتبار السنة. فثبت من مجموع كلام الرافعي والنووي، أن المراد بعدم الكفاية إنما هو في السنة، فافهم ذلك فإنه عزيز مهم. فعلى هذا من عجز عن كفاية السنة فهو مسكين حينئذ، فهل يعطى له كفاية سنة أم كفاية العمر الغالب؟ فيه خلاف مشهور ومن معه كفاية سنة لا يعطى شيئاً؛ لأنه ليس بفقير ولا مسكين حالة الإعطاء، وإن كنا نعطيه كفاية العمر الغالب لو نقص ما معه عن السنة) انتهى كلام الأسنوي.

فعلم مما تقدم عن التحفة والنهاية من قولهما: «بناء على ما يأتي أنه يعطى كفاية العمر الغالب» أن كلامهم المذكور فيمن لم يجاوز العمر الغالب، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما كان للتقييد بذلك البناء موقع هنا؛ لأن من جاوزه لا يعطى كفاية العمر الغالب، بل كفاية السنة فقط بالاتفاق، وأيضاً اعتبار كفاية السنة هنا، الملحوظة في حق من جاوزه غير مبني على أنه يعطى كفاية العمر الغالب كما لا يخفى، فحينئذ تعين ما ذكرناه من أن كلامهم المذكور فيمن لم يجاوزه، فافهم.

ويدل على الثاني ـ أعني أن كلامهم المذكور فيما إذا لم يف ثمن العقار ـ أيضاً بكفاية العمر الغالب ما في التحفة والنهاية، حيث قالا عقب كلامهما السابق ما نصه: (نعم، إن كان أي عقاره الذي ينقص دخله عن كفايته نفيساً ولو باعه حصل به ما يكفيه دخله، لزمه بيعه على الأوجه) انتهى.

ووجه الدلالة أنهم لم يجوزوا ـ كما ترى ـ دفع الزكاة لمن نقص دخل عقاره عن كفاية العمر الغالب، إذا كان قادراً على تحصيل كفايته بإبدال ذلك العقار بعقار آخر يكفيه دخله، بل أوجبوا عليه بيعه وإبداله، ومعلوم أن العلة المانعة لجواز دفع الزكاة له هنا، هي القدرة على تحصيل الكفاية على الوجه المذكور، وهذه العلة مطردة، فمتى وجدت بأي وجه كان وجدانها وجد المعلل وهو عدم جواز دفع الزكاة، فهذا مما اتضحت فيه العلة، فيناط الحكم بها وليس من الأمور التعبدية، فلا ينبغي الانجماد على ظاهر بعض العبارات الموهمة لخلاف ما قررناه.

ومن هنا تعلم، أنه لا فرق بين كون تلك القدرة تحصل ببيع عقاره وشراء عقار آخر يكفيه دخله ويجعله نقداً يكفيه العمر الغالب أو السنة؛ نظراً للعلة المذكورة، قال العلامة ابن حجر: (والنظر إلى مقتضى العلة والإعراض عن خصوص الصورة، هو دأب الأئمة كما لا يخفى على من تدبر كتبهم) انتهى. ولعموم العلة المذكورة واطرادها، قال العلامة الشبراملسي في حواشي

النهاية عند قولها السابق: لزمه بيعه ما نصه: (قوله: «لزمه بيعه. . .إلخ» شمل ما لو كان بيده عقار غلته لا تفي بنفقته، وثمنه يفي بتحصيل جامكيّة أو وظيفة يحصل منها ما يكفيه، فيكلف بيع العقار لذلك ولا يدفع له شيء من الزكاة) انتهى كلام الشبراملسي. وحيث كلف بيع عقاره الذي لا يكفيه دخله إذا كان قادراً على تحصيل جامكية أو وظيفة بثمنه يحصل منها ما يكفيه، فمن باب أولى أنه يكلف بيعه إذا كفاه ثمنه النقد بنفسه بقية العمر الغالب أو السنة. ووجه الأولوية أن الجامكية أو الوظيفة المذكورة لا يؤمن فيها أن تنزع منه ويخرجه الناظر منها من غير جنحة، بخلاف الثمن النقد المذكور فإنه آمن فيه من المعارضة.

وإن قلت: مقتضى ما في التحفة من أنه: (ينظر فيه، أي في الحج للحاجة الراهنة دون المستقبلة، بدليل أنه يكلف بيع ضيعته ورأس ماله بخلافه هنا أي في باب الزكاة بدليل النظر للسنة أو العمر الغالب) انتهى، أنه لا يكلف ببيع عقاره في مسألتنا، قلت: هو ممنوع، بل قول التحفة: «بدليل النظر للسنة أو العمر الغالب» دليل على ما قلناه.

ووجه الدلالة أن قوله: «بدليل. . .إلخ» يقتضي أنه لا ينظر إلى ما بعد السنة أو العمر الغالب، وحيث قطعنا النظر فلا وجه للأمر باقتناء العقار الذي لا تكفيه غلته وادخاره لما بعدها، مع كون ثمنه يفي بكفاية السنة بل السنين، بل يكلف بيعه وصرف ثمنه لمؤنه كما يشعر به كلام التحفة السابق، ويدل عليه أيضاً بل

يصرح به ما في فتاوى العلامة ابن حجر، حيث قال بعد كلام: (وأما من معه مال وهو لا يكفيه العمر الغالب، بأن يكون لو وزعه على ما بقي من عمره، باعتبار الغالب الذي يعيش إليه أكثر الناس وهو ما بين الستين والسبعين، لا يكفيه بل ينقص عن ذلك أو ليس معه شيء ولا يحسن كل منهما حرفة ولا تجارة، فإنه يعطى كفاية العمر الغالب بأن يشتري له أرض أو عقار تكفيه غلته على الدوام إلى أن قال: والحاصل، أنا لا نعتبر إنفاق عين المال الذي باليد إلا في صورة واحدة؛ وهي أن يكون معه مال ولا يحسن فيه تجارة ولا كسباً، ولو أنفقه بقية عمره لم يكفه الكفاية السابقة، فهذا مسكين فيعطى شيئاً يضم إلى ذلك المال ويشتري له به ما تكفيه غلته، وأما ما عدا هذه الصورة، فمن له حرفة أو تجارة لا يكفيه دخلها، فإنه يكمل له بأن يشتري له ما يضم ربحه إلى ربح حرفته أو تجارته بحيث يكفيه) انتهى كلام ابن حجر.

ووجه كونه صريحاً أن قوله: «من معه مال» شامل لثمن العقار كما هو ظاهر، وترى أنه قيد استحقاقه للزكاة أن لا يكفيه ذلك المال لبقية العمر الغالب لو يوزعه عليها، وليس المراد بإنفاق عين المال الذي ذكره ابن حجر الانتفاع بذاته بالخصوص كما قد يتوهم، بل المراد به الانتفاع بذاته أو بثمنه، فشمل كلامه لمسألتنا بالخصوص، فافهم.

ووجه اعتبار إنفاق عين المال في هذه الصورة، أنه ينظر إلى ما معه من المال، هل يكفيه باعتبار التوزيع بقية العمر الغالب إذا

أنفق عينه فلا يعطى شيئاً من الزكاة أو لا يكفيه؟ فيكمل له منها، وإنما اعتبر إنفاق عين المال الذي بيده في هذه الصورة؛ لأنه لعدم إحسانه تجارة وكسباً فيه لا يقدر على تحصيل ريع منه، ينظر فيه أنه يكفيه أو لا ننظر إلى عينه، ومن هنا يعلم أن عين المال هو الأصل، فحيث كفته إذا أنفقها لبقية العمر الغالب، لا ينظر إلى ريعه كما علم مما تقدم عن الشيخ محمد صالح الرئيس وغيره.

ويعلم من ذلك أيضاً، أن كفاية عين المال لبقية العمر الغالب إذا منعت إعطاء الزكاة مع عدم تجارة وكسب، فلأن تمنع مع حرفة وكسب فمن باب أولى وهو ظاهر لوجود المزية، ومعلوم مما تقدم أن اعتبار بقية العمر الغالب إنما هو بالنسبة لمن لم يبلغه، وأما من بلغه فيعتبر في حقه بقية السنة، فحيث كانت عين المال الذي بيده تكفيه بقية السنة إذا أنفق منها لا يُعطى شيئاً من الزكاة، وإن لم تكفه يكمّل له من الزكاة.

هذا ولك أن تقول: إن مسألتنا من قبيل المنقول من وجه آخر أيضاً، وهو دخولها تحت إطلاقهم، والمسألة إذا دخلت تحت إطلاقهم، تكون منقولة كما صرحا به في مواضع من التحفة والنهاية نقلاً عن المجموع. قال العلامة الكردي: (حتى لو بحث أحد خلاف ما دخل في إطلاقهم لا يعتمد عليه) انتهى. وذلك الكلام الشامل لمسألتنا هو قولهم: الغني من له كفاية العمر الغالب أي بقيته إن لم يبلغه وإلا فكفاية سنة ـ كما علمت ـ فقولهم: «من له كفاية. . إلى آخره» يشمل مسألتنا؛ لأنه يصدق

على من يكفيه ثمن عقاره سنة، وهو جاوز العمر الغالب أن له الكفاية المذكورة، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

بيان حكم تقليد الإمام أبي حنيفة في زكاة الفطر والنكاح:

سئل ـ رحمه الله ـ فيما قال بعض المتفقهة: أنه ما تجزئ زكاة الفطر إلا بتقليد الإمام أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ ولا يصح عقد النكاح إلا بتقليده أيضاً، وقال بعض آخر منهم: إنه لا يجب التقليد في واحد مما ذكر؛ لوجوب المراعاة، فما الصحيح من هذين المقالين؟

فأجاب: زكاة الفطر كزكاة المال على المعتمد في وجوب استيعاب الأصناف، عند وجودهم وعدم إجزاء أقل من ثلاثة من كل صنف منهم في الإعطاء، وكذا في عدم جواز النقل، عبارة التنبيه للشيخ أبي إسحاق الشيرازي مع شرحه بعد كلام: (وأما زكاة الفطر فالمذهب أنها كزكاة المال، تصرف إلى الأصناف الثمانية؛ لأن أدلة زكاة المال تشملها، وقيل: تجزئ أن تصرف إلى ثلاثة من الفقراء أو المساكين؛ لأنها قليلة في الغالب فلا تقع من جميع الأصناف موقعاً، واختار المصنف أي الشيخ أبو إسحاق صرفها إلى واحد، حكاه عنه الرافعي قال في البحر: وأنا أفتي به) انتهت.

وعبارة الروضة للإمام النووي: (فرع: صدقة الفطر كسائر الزكوات في جواز النقل وعدمه، أي على اختلاف القولين، وفي

وجوب استيعاب الأصناف، فإن شقّت القسمة جمع جماعةٌ فطرتهم ثم قسموها، وقال الإصطخري: ويجوز صرفها إلى ثلاثة من الفقراء، ويروى من الفقراء والمساكين ويروى من أي صنف، واختار الشيخ أبو إسحاق الشيرازي جواز الصرف إلى واحد. قلت: اتفق أصحابنا المتأخرون أو جماهيرهم على أن مذهب الإصطخري جواز الصرف إلى ثلاثة من المساكين أو الفقراء. قال أكثرهم: وكذلك يجوز عنده الصرف إلى غير المساكين والفقراء، قال المتولي: ولا يسقط به الفرض. واختار الروياني في الحلية صرفها إلى ثلاثة، وحكي اختياره عن جماعة من أصحابنا، والله أعلم) انتهت عبارة الروضة.

قوله: «ولا يسقط به الفرض» أي بالصرف إلى غير الفقراء والمساكين أو أقل من ثلاثة، ولو من الفقراء والمساكين كما يعلم بالوقوف على كلام المتولي.

وفي المغني بعدما صرح بوجوب الاستيعاب في زكاة الفطر بما نصه: (فإن شقت القسمة في زكاة الفطر جمع جماعة فطرتهم ثم قسموها على سبعة أي سبعة أصناف، واختار جماعة من أصحابنا منهم الإصطخري جواز صرفها إلى ثلاثة من المستحقين، واختاره السبكي، وحكى الرافعي عن اختيار صاحب التنبيه جواز صرفها إلى واحد، قال في البحر: وأنا أفتي به، قال الأذرعي: وعليه العمل في الأعصار والأمصار وهو المختار، والأحوط دفعها إلى ثلاثة، والقول بوجوب استيعاب الأصناف وإن كان

ظاهر المذهب بعيد؛ لأن الجماعة لا يلزمهم خلط فطرتهم، والصاع لا يمكن تفرقته على ثلاثة من كل صنف في العادة) انتهى.

وعبارة التحفة مع أصلها: (ويجب استيعاب الأصناف الثمانية بالزكاة ولو زكاة الفطر، لكن اختار جمع جواز دفعها لثلاثة فقراء أو مساكين مثلاً، وآخرون جوازه لواحد، وأطال بعضهم في الانتصار له، بل نقل الروياني عن الأئمة الثلاثة وآخرين أنه يجوز دفع زكاة المال أيضاً إلى ثلاثة من أهل السُّهمان، قال: وهو الاختيار؛ لتعذر العمل بمذهبنا ولو كان الشافعي حياً لأفتى به) انتهى.

واستدراكه بِلكن على ما ذكره أولاً، يقتضي أن المعتمد عنده أي من حيث الإفتاء ما اختاره الجمع المذكور من جواز دفع زكاة الفطر لثلاثة إن قلنا أن كون المعتمد في التحفة ما بعد لكن قاعدة كلية، وفيه كلام مذكور في منظومتي المسماة بسموط الدرر مع شرحها، وممن أفتى بجواز الاقتصار على صنف واحد: الأصبحي، وابن عجيل.

والحاصل، أنه يجب تعميم الأصناف ولو في زكاة الفطر كما تقرر، وأنه لا يجوز الاقتصار على أقل من ثلاثة من كل صنف عند وجودهم، والموجودون من الأصناف في زمننا أربعة: الفقراء، والمساكين، والغارمون، وأبناء السبيل، فيجب صرف زكاة الفطر إلى كل واحد من تلك الأصناف الأربعة، فأقل

ما يجزئ اثنا عشر من كل صنف ثلاثة، هذا معتمد مذهبنا، ولكن لا يخلو عن عسر ولا سبيل إلى التخلص من هذا العسر إلا بالتقليد، ثم إن تيسر مراعاة مذهب معتبر غير مذهبنا كالإمام أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ فتقليده أولى من تقليد القول الضعيف في المذهب، وهو ما تقدم عن الإصطخري وغيره.

وإنما قلنا: إنه لا سبيل إلى التخلص إلا بالتقليد؛ لأنه لا يجوز للعامي أن يتعاطى أمراً مختلفاً فيه، إلا بالتقليد لمن قال بجوازه كما صرح به العلامة ابن حجر في مواضع من تحفته، بل حكى الاتفاق على ذلك، وعبارتها في النكاح بعد كلام: (وقد اتفقوا على أنه لا يجوز لعامي تعاطي فعل إلا إن قلد القائل بحله) انتهت. ونحوه في القضاء منها ولا فرق بين أن يكون الخلاف في المذهب أو غيره كما أشار إليه في الاعتكاف والوصية من التحفة، وإنما قلنا إن تقليد مذهب معتبر عند تيسر مراعاة شروطه أولى من تقليد القول الضعيف في المذهب؛ لأن في جواز تقليده نزاعاً حتى بالنسبة للعمل لنفسه، وممن صرح بعدم جواز تقليده: العلامة الشهاب الرملي في فتاويه، والعلامة ابن حجر في موضع من فتاواه.

وفي فتح الجواد وعبارته مع أصله في صلاة المسافر: (واختير من حيث الدليل القول الغير المشهور للشافعي، والمعتمد عند أحمد ـ رضي الله عنه ـ وهو جواز جمع تقديماً وتأخيراً لمرض، وواضح أنه يتعين على من أراد فعله تقليد أحمد دون المختارين؛ لأنهم

لا يقلدون، ودون القول الغير المشهور؛ لأن ما ضعفه المجتهد من أقواله لا يقلد فيه) انتهت ملخصة.

فقول بعضهم: «إن تقليد القول الضعيف في المذهب أولى من تقليد مذهب الغير» يحمل على ما إذا لم يتيسر مراعاة مذهب ذلك الغير؛ لعدم وجدان من يعلمه معتبرات تلك المسألة في ذلك المذهب، وأما قول من قال: «إن العامي لا مذهب له، فإذا وافق عمله مذهباً معتبراً من المذاهب الأربعة، يحكم بصحة عمله وإن لم يقلده فهو مردود؛ لمخالفته للنصوص الصريحة للأئمة المحققين كما أوضحته في أواخر رسالتي المسماة بتنبيه إخوان السعادة.

وإذا علمت ذلك كله، تعلم أن المقالين المذكورين في السؤال كليهما بإطلاقهما ليسا بصحيحين، وعلى هذا القياس ـ أعني على ما تقرر في زكاة الفطر ـ عقد النكاح عند عدم عدالة الولي أو الشاهدين، والله أعلم.

هل يجوز إخراج فلوس النحاس عن زكاة الفضة:

سئل ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ في فلوس النحاس المضروبة، هل يجوز إخراجها عن زكاة الفضة؟ ورأيت فتوى لبعض قضاتنا بالجواز فتفضلوا بما يزيل الالتباس.

فأجاب ـ رَحِمَهُ ٱللَّهُ ـ: ومن الواضح المعلوم كما هو مقرر في كتب الشافعية، أنه لا يجوز إخراج جنس عن جنس آخر في الزكاة ولو

كان المخرج من جنس ما تجب فيه الزكاة، بل صرحوا بأن المكسّر لا يجوز إخراجه عن الصحيح، ففي الأنوار: (ويجوز إخراج الصحيح عن المكسّر، ولا يجوز العكس، بل يجمع المستحقين ويصرف إليهم الصحيح، بأن يسلمه إلى واحد بإذن الآخرين) انتهى.

ونظر بعضهم عدم جواز المكسّر عن الصحيح بعدم جواز إخراج المريضة عن الصحاح، وعبارة فتح الجواد: (ولا يجزئ رديء ومكسور عن جيد وصحيح) انتهت. وعبارة التحفة: (ويجزئ جيد وصحيح عن رديء ومكسور، بل هو أفضل لا عكسهما) انتهت. أي لا يجزئ رديء ومكسور عن جيد وصحيح ونحوه في النهاية والمغني وغيرهما، وحيث لم يجز إخراج المكسر من الفضة أو الذهب عن الصحيح منهما، فما بالك بفلوس النحاس المضروبة! فما أفتى به ذلك القاضي من جواز إخراج فلوس النحاس عن زكاة الفضة هو افتراء وكذب منه على مذهب الشافعي، بل ضل وأضل في إفتائه بذلك، وإن كان مراده جواز ذلك على مختار من خرج عن مذهب الشافعي ـ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ـ في هذه المسألة كالبلقيني، فكان الواجب عليه حينئذ أن لا يطلق بالإفتاء، بل يبين على وجه الإرشاد والدلالة، أنه يجوز تقليده في ذلك، بناء على جواز تقليد القول المختار من حيث الدليل لأحد من أئمتنا المخالف للمذهب وفيه خلاف كما أوضحته في بعض الفتاوي، فجرى العلامة الشهاب الرملي في فتاويه، والعلامة ابن

حجر في غير موضع من فتاواه، وفي صلاة المسافر من فتح الجواد عدم جواز تقليده؛ لأن المقلِّد لا يقلَّد، وفي قسم الصدقات من حواشي العلامة القليوبي على المحلي قال شيخنا ـ يعني الزيادي ـ تبعاً لشيخنا الرملي: (يجوز للشخص العمل بقول من يوثق به من الأئمة، كالأذرعي والسبكي والأسنوي على المعتمد في حق نفسه في جميع الأحكام) انتهى.

وأقره البجيرمي والجمل في حواشي المنهج، وشيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، ومال العلامة ابن زياد في فتاويه إلى جواز تقليد البلقيني في جواز إخراج الفلوس عن زكاة الفضة، بل عده من أهل التخريج، وأما قول من قال: «العامي لا مذهب له، فإذا وافق عمله مذهباً معتبراً من المذاهب الأربعة يحكم بصحة عمله وإن لم يقلده فهو مردود؛ لمخالفته للنصوص الصريحة للأئمة المحققين كما بينته في أواخر رسالتي المسماة بتنبيه إخوان السعادة وغيرها.

واعلم أن ما تقدم من عدم جواز إخراج المكسّر عن الصحيح هو ما صرحوا به كما علمت، واستظهر العلامة ابن حجر في فتاواه وقال: (جريت عليه في شرح العباب، أن محل قولهم لا يجزئ المكسر عن الصحيح إذا نقصت قيمة المكسر كما هو الغالب، فإن فُرِضَ استواؤهما اتجه الإجزاء، ويؤيده جعل بعضهم عدم الإجزاء هنا معلوماً من قولهم: «لا يجزئ الأدنى عن الأعلى» فافهم هذا أن سبب عدم إجزاء المكسر نقص قيمته

لا غير، وإذا تقرر ذلك اتضح فساد التقييد أي تقييد عدم إجزاء المكسّر عن الصحيح بالنقد الخالص، وبيانه إن المكسر والصحيح إذا كانا مغشوشين، اشترط أن يبلغ خالص المغشوش منهما نصاباً يقيناً، وأن يخرج عنهما خالصاً أو مغشوشاً خالصة بقدر الواجب يقيناً، وحينئذ يكون متطوعاً بالنحاس، وسواء في ذلك حالة الرواج وحالة عدمه، وإذا كان هذا هو الواجب فلم تبق العلة في عدم أجزاء المكسر عن الصحيح إلا ما ذكرته من نقص قيمة المكسر، فإن نقصت لم تجز عن الصحيح، سواء كانا مغشوشين أم خالصين أم أحدهما صحيحاً والآخر خالصاً، وإن لم تنقص أجزأ كذلك فلا مدخل للغش والخلوص في ذلك بوجه، فتأمله) انتهى.

قوله: «أم أحدهما صحيحا» كان حق المقابلة أن يقول: أم أحدهما مغشوشاً، فليتأمل. وفي معنى المكسر الواقع في عبارات الفقهاء في الزكاة والبيع وغيرهما يتحصل من كلام أرباب الحواشي رأيان:

أحدهما: إنه قطعة نقد مضروب أي ذلك النقد قبل قطعه أي قبل جعله أجزاء معلومة أي المسمى كل جزء منها بالمكسر، نقله العلامة القليوبي على المحلي أوائل البيوع عن بعضهم قال: وهو الوجه.

وقول شيخنا ـ يعني الزيادي ـ: «لا يتقيد بذلك أي بكونه نقداً مضروباً قبل القطع» فيه نظر، وقال في موضع آخر: (إن الكسور

أجزاء معلومة قطعت أي من النقد المضروب بالمقراض؛ لأجل شراء الحاجات والأشياء الصغيرة، وأما نحو الأرباع، فهي نقود صحيحة) انتهى. أي كالأنصاف والأثمان يعني غير المقطوعة من النقد المضروب بأن كانت مصبوبة مضروبة أصالة، نقله ابن قاسم عن شيخه عُميرة أيضاً، والبجيرمي عن شيخه العلامة الحفني، والشبراملسي والسيد عمر البصري في حواشي التحفة، وأشار إليه الأسنوي في المهمات، وارتضاه العلامة الكردي في فتاويه.

وثانيهما: إن المكسر ما يقابل الريال الكامل، أي مثلاً فيشمل الأنصاف والأرباع والأثمان، وهذا نقله البجيرمي عن شيخه الحفني في موضع من حواشي المنهج ويقتضيه كلام الزيادي المتقدم.

وحاصل الكلام، إن إخراج فلوس النحاس عن زكاة الفضة، إنما يجوز عند من يجوز إخراج القيمة في الزكاة، وهو خلاف مذهب الشافعي، فالمفتي المذكور مفتر على مذهب الشافعي في إفتائه بجواز ذلك، وأنه إن كان مراده ما مر يتوجه ما مر

وأوردها سعد وسعد مشتمل ... ما هكذا تورد ياسعد الإبل

والله أعلم.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

هل يجوز للوكيل في إخراج الزكاة أن يدفعها لمن لا تقبل شهادته أو لا وكذلك المقيم على الأيتام والوصي:

سئل - رحمه الله - هل يجوز للوكيل في إخراج الزكاة أن يدفعها لمن

لا تقبل له شهادته أو لا؟ وكذلك، هل يجوز للمقيم على الأيتام والوصي أن يدفعا زكاة أموالهم لمن لا تقبل لهما شهادته أو لا يجوز؛ قياساً على أن الوصي لا يجوز له صرف الموصى به لمن لا تقبل له شهادته أو يفرق بينهما؟ بينوا فإن المسألة واقعة والحاجة إليها داعية.

فأجاب: قد صرحوا بأن علة عدم جواز صرف الوصي الموصى به لمن لا تقبل له شهادته إنما هي التهمة، وهي علة قوية مانعة من صحة تصرف كل نائب عن غيره مع أصله أو فرعه إلا عند وجود ما ينفي تلك التهمة.

ولذا ذكر أئمتنا في القضاء: أنه إذا فوض الإمام الأعظم اختيار قاض أو توليته إلى أحد لا يجوز له أن يختار أو يولي أصله أو فرعه، ففي التحفة أثناء كلام: (نعم، لو فوض الإمام اختيار قاض أو توليته لرجل، لم يجز له اختيارهما أي أصله أو فرعه؛ لأن التهمة هنا أقوى... إلى آخره) ونحوه في العباب وغيره.

وذكروا في الوكالة، أنه يجوز للوكيل بالبيع المطلق أن يبيع لأبيه وابنه البالغ على الأصح، وفرقوا بين المسألتين بوجدان التهمة ثمة لا هنا، ففي التحفة في معرض رد دليل مقابل الأصح المذكور القائل بعدم جواز بيعه لهما الذي هو القياس على ما ذكروا في القضاء ما نصه: (وإنما لم يجز لمن فوض إليه أن يولي القضاء تولية أصله أو فرعه؛ لأن هنا أي في مسألة البيع مرداً

ينفي التهمة وهو ثمن المثل ولا كذلك ثم) انتهت أي في مسألة توليه القضاء.

والخلاف المذكور يأتي فيما لو باع الوصي لأبيه أو ابنه المستقل، ففي الوصية من حواشي الأسنى للعلامة الشهاب الرملي: (لا يجوز له أي الوصي أن يبيع من والده وولده كالوكيل سواء قاله القاضي الطبري، قال العلامة الشمس الرملي: عُلم من قوله: «كالوكيل» أن الراجح أن له أن يبيع من أبيه وابنه المستقل فلعل المنع على أحد الوجهين) انتهى.

أقول: وما ترجاه هو مقتضى كلام العلامة ابن حجر في الوكالة من التحفة، بل صريحه، حيث قال بعد قول المنهاج: ولا يبيع أي الوكيل المطلق لنفسه وولده الصغير، والأصح أنه يبيع لأبيه وابنه البالغ. انتهى: (ويجري ذلك في وكيل الشراء وقيم اليتيم كما صرحوا به، ومثلهما ناظر الوقف وكل متصرف على غيره أي عنه) انتهى.

ومقتضى تعليلهم المذكور: أنه لا يجوز للوكيل في إخراج الزكاة مطلقاً أن يدفعها لمن لا تقبل له شهادته من أصله وفرعه المستقلين، وكذا الوصي وقيم اليتيم لا يجوز لهما أن يدفعا زكاة موليهما لمن لا تقبل لهما شهادته ممن ذكر، بل قد يقال إن التهمة في الزكاة أقوى؛ لأن مصرفها أضيق من مصرف الوصية المذكورة مع عدم مرد ينفي التهمة في كل منهما.

فالقياس الذي أشار إليه السائل ـ نفعنا الله تعالى ببركاته ـ

متجه، وما قد يتخيل من الفرق بين الزكاة وبين الوصية بكون الأولى فرضاً والثانية تبرعاً غير قادح، على أن الوصية وإن كانت تبرعاً ـ هي واجبة أداء، وتدل لما تقرر عبارات للأئمة في مواضع، ولكن ضربت عنها صفحاً خشية أن يسحب بي الكلام إلى هفوة الإسهاب والتطويل، ولم أظفر بنقل صريح في المسالة إلا هذا التخريج الذي أبديته، وهو الصواب ـ إن شاء الله تعالى ـ؛ لاستناده إلى دليل فينبغي العمل به، اللهم إلا أن يوجد نقل بخلافه، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

هل قبض الأعمى المستحق للزكاة صحيح أو لا؟

سئل ـ رحمه الله ـ في رجل أعمى إذا كان مستحقاً للزكاة، وأعطى شيئاً منها وقبضه، هل قبضه صحيح أو لا؟ بل يجب عليه أن يوكل من يقبض له ممن يصح قبضه؟ أفتونا آجركم الله تعالى.

فأجاب: قبض الزكاة من الأعمى صحيح كما صرحا به في التحفة والنهاية، حيث قالا والعبارة للأولى: (ولأعمى أي ويجوز دفعها أي الزكاة لأعمى كأخذها منه، وقيل: يوكلان أي الأعمى الآخذ والأعمى الدافع وجوباً، ويرده قولهم: يجوز دفعها أي الزكاة مربوطة من غير علم بجنس ولا قدر ولا صفة. نعم، الأولى توكيلهما خروجاً من الخلاف) انتهى.

وأما السفيه، وهو الذي بلغ غير مصلح لدينه أو دنياه فلا يصح

منه التوكيل، بل يقبض له الزكاة وليه كما صرحا به في التحفة والنهاية قبيل ما نقلته عنهما، حيث قالا: (وأن لا يكون أي وشرط آخذ الزكاة أيضاً أن لا يكون محجوراً عليه، ومن ثم أفتى المصنف أي النووي في بالغ تاركاً للصلاة كسلاً أنه لا يقبضها أي الزكاة له إلا وليه أي كصبي ومجنون، فلا يعطى له وإن غاب وليه خلافاً لمن زعمه، بخلاف ما لو طرأ تركه أي أو تبذيره ولم يحجر عليه فإنه يقبضها) انتهى.

وفي القليوبي عن المحلي: (أي للأعمى دفعها أي الزكاة وقبضها لنفسه ولغيره، وأنه يصح قبضها ليلاً ونهاراً ومع عدم العلم بصفتها، كذا قاله شيخنا أي الزيادي كغيره واعتمده) انتهى.

وأما قبض الأعمى لغير الزكاة كالبيع والثمن فلا يصح كما صرحوا به، ففي الأسنى مع أصله: (لا يصح بيع الأعمى وشراؤه وإجارته ورهنه وهبته، ويجوز له أن يسلّم ويسلم إليه إن كان رأس المال في الذمة ولو خلق أعمى؛ لأن السلم يعتمد الوصف لا الرؤية؛ ولأنه يعرف صفته بالسماع وبتحيُّلِ ما يميزه، ويوكل غيره في إقباضه أو قبضه رأس المال في المجلس؛ لأنهما أي الإقباض والقبض لا يصحان منه؛ لأنه لا يميز بين المستحق وغيره، ويصح توكيله لغيره فيما لا يصح منه من العقود للضرورة) انتهى، ونحوه في التحفة وغيرها، والله أعلم.



كتاب الصوم

هل يجوز أن يهدى الكافر الحربي فاكهة في نهار رمضان:

سئل - رحمه الله - في إهداء نحو فاكهة للكافر الحربي في نهار رمضان مع تيقن المهدي، أن المهدى إليه يأكله في نهار رمضان، هل يجوز الإهداء والحال ما ذكر أو لا؟ وكذلك هل يجوز أن يبيعه له والحال ما ذكر أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: لا يجوز إهداء ما ذكر ولا بيعه للحربي، والحال ما ذكر، بل يصير كل من المهدي والبائع عاصياً بذلك كما صرحوا به، ففي باب المناهي من فتاوى العلامة الشهاب الرملي: (إطعام المسلم المكلف الكافر في شهر رمضان حرام، وكذا بيعه طعاماً علم أو ظن أنه يأكله فيه؛ لأن كلاً منهما تسبب إلى المعصية وأعانه عليها بناء على تكليف الكافر بفروع الشريعة وهو الراجح) انتهى.

ونقله ولده الشمس الرملي في شرحه على المنهاج وأقره، وكذا ابن قاسم وغيره، ويعلم مما تقرر أن النهار ليس بقيد في الحرمة، وكذا كونه حربياً، والله أعلم.



كتاب الحج

حكم من جوعل أو استؤجر للحج والعمرة فأحرم بالحج:

سئل ـ رحمه الله ـ عن رجل جوعل أو استؤجر للحج والعمرة، فأحرم بالحج، فلما وصل حدة ـ بالحاء ـ يوم عرفة فاته الحج، ثم دخل الحرم وتحلل بأعمال العمرة، ثم أحرم بها من الحل، كم يستحق قسط الحج؟ وكم قسط العمرة؟ والأجرة ثمانون ريالاً.

وهل يجوز تأخير هذه الأجرة أو نحوها أن يوصّل إلى مكة ولا يستأجر أحداً إجارة عين أو جعالة عينية من بلد الميت أم لا يجوز؟ فإن فعل، فكم يستحق الفاعل من الأجرة؟

فإن أحرم من مكة كما هو العادة، فهل يحط شيء من الأجرة أم ينفعه تقليد الإمام الطبري ولا حط ولا دم عليه؟

وهل من جوعل لحجة وعمرة كل ميقاتية ذمية وفات الحج ثم اعتمر وأحرم بالعمرة من الميقات أي من أدنى الحل لا من مكة، له قسط زائد أو الإحرام بها من مكة والميقات سواء في قدر القسط؟ وعلى كل، كم قسطها ورأس المال أي الأجرة أربعون ريالاً؟

وهل على من فاته القضاء مطلقاً أو ما عليه القضاء إن كان

الفوات مع الحصر أي الخاص بأن عجز بسبب الحر والعطش وعدم القدرة على قطع مرحلتين أو أكثر في يوم واحد في حر الشمس كما قاله الونائي: والذي لم يعجز عن ذلك حصل الوقوف قبل الفجر. وإن قلتم في غير هذا الفوات أو في هذا الفوات بالقضاء، فعلى الأجير أو على الميت أو كيف؟ وكيف النية؟ ويقع عن الأداء أم لا؟ وعمن يقع؟

كل هذه واقعة ماسة إليها الحاجة الناجزة الشديدة، وما أجيب عن ذلك بجواب شاف، والاعتماد والمعول عليك هديت سواء السبيل وألهمت الحق والحكمة وفصل الخطاب، وأعطيت جزيل الثواب وحسن المآب.

فأجاب ـ رحمه الله ـ: قوله: «ما قولكم في رجل جوعل أو استؤجر للحج والعمرة فأحرم بالحج، فلما وصل حدة ـ بالحاء ـ يوم عرفة فاته الحج ثم دخل الحرم وتحلل بأعمال العمرة، ثم أحرم بها من الحل، كم يستحق قسط الحج؟ وكم قسط العمرة؟ والأجرة ثمانون ريالاً».

جوابه: إنه لا يستحق شيئاً من الأجرة أصلاً، لا في صورة الجعالة ولا في صورة الإجارة، فلا يستحق قسط الحج ولا قسط العمرة؛ وذلك لأن الحج انقلب له لما فاته الوقوف بعرفة كما يأتي، والعمرة تقع عن الميت، لكن لا من حيث تلك الجعالة أو الإجارة؛ لأنها انفسخت فلا يستحق من تلك الحيثية شيئاً، على أنه في الجعالة لا يستحق شيئاً إلا بعد تمام العمل كما يأتي، وهو

مفقود هنا، بل من حيث أنه يجوز للأجنبي أن يتبرع عن الميت بفرض العمرة من غير وصية ولا إذن منه أو من الوارث، فها نحن ننقل لك شيئاً من عبارات أئمتنا المصرحة بما ذكرناه.

وعبارة العلامة ابن حجر في حاشية الإيضاح للإمام النووي ـ رحمهما الله تعالى ـ: (وبموت أجير أثناء أركانه أي النسك يقع ما أتى به لمستأجره، فله قسطه من المسمى كما اقتضاه كلام ابن الرفعة، ويعتبر من ابتداء السير وتنفسخ إجارة عين لا ذمة، بل إن استأجر وارثه من يستأنف عن المحجوج عنه ولو من عامه إن أمكن وإلا تخير المستأجر نظير ما مر، وقبل الإحرام لا شيء له، وبعد تمام الأركان لا أثر له وإن بقيت واجبات، لكن يحط قسطها من الأجرة وتجبر بدم على المستأجر على المعتمد، وتحلله لحصر كموته فيما ذكر، ومتى فاته الحج لإحصار أو غيره انقلب له ولا شيء له وعليه دم والقضاء) انتهت عبارة حاشية الإيضاح للشيخ ابن حجر.

وعبارة فتح القدير للعلامة الكردي في باب شروط صحة الإجارة العينية: (**حادي عشرها**: أي حادي عشر شروط صحة الإجارة العينية أي بالنسبة لدوام حياة الأجير إلى كمال أركان النسك، فلو مات قبل الإحرام فلا شيء له من الأجرة، أو بعد الإحرام وقبل تمام الأركان أثيب المحجوج عنه على ذلك، واستحق الأجير قسطه من المسمى لا العامل في الجعالة أي إذا مات في أثناء النسك، ويعتبر ذلك من ابتداء السير وتنفسخ

الإجارة، وإن مات بعد تمام الأركان دون باقي الأعمال الواجبة والمسنونة لم يؤثر ذلك في صحة الإجارة، لكن يلزم الأجير قسط ما بقي من الواجبات والسنن، وتجبر الواجبات بدم، وهو على المستأجر على المعتمد؛ لوقوع النسك له مع عدم إساءة الأجير. **ثاني عشرها**: أن لا يقع على الأجير حصر يتحلل بسببه، وإلا كان كموت الأجير في التفصيل السابق، ويظهر أنه يدخل في الإحصار ما ألحق به من نحو مرض شرط التحلل به عند الإحرام، لكن هنا لا فدية حيث لم يشرطها. **ثالث عشرها**: أن لا يفوت الحج على الأجير وإلا انقلب له ولزمه ما يلزم في الفوات إذا كان النسك له وانفسخت الإجارة) انتهت بحذف يسير.

وعبارة شارح في باب الإجارة: (وتنفسخ أي الإجارة بقسط المسمى للزمان الماضي إن انفسخت الإجارة في الأثناء أي أثناء المدة كموت الأجير الذي استؤجر للحج وقد مات بعد الإحرام بالحج، سواء أتى ببعض الأعمال أو لا، فإن الإجارة تنفسخ فيه بقسط المسمى الموزع على ما عمل وما لم يعمل، ويوزع المسمى على العمل والسير جميعاً؛ لأن للوسائل حكم المقاصد، وتعب الأجير في السير أكثر، فيبعد أن لا يقابل بشيء إلا إن مات قبل الإحرام، فإنها تنفسخ بلا قسط الأجرة؛ لأن عمله لم يتصل بالمقصود فصار كما لو أحضر الأجير في البناء الآلات عند موضع البناء ولم يبن لا يستحق شيئاً) انتهت.

وعبارة الروضة للإمام النووي: (إذا أحضر الأجير فله

التحلل، فإن تحلل فعمن يقع؟ ما أتى به وجهان: أصحهما عن المستأجر كما لو مات أي الأجير؛ إذ لا تقصي. والثاني عن الأجير كما لو أفسده، فعلى هذا دم الإحصار على الأجير، وعلى الأول على المستأجر، وفي استحقاقه شيئاً من الأجرة الخلاف المذكور في الموت، وإن لم يتحلل وأقام على الإحرام؛ حتى فاته الحج انقلب إليه كما في الإفساد، ثم يتحلل بعمل عمرة وعليه دم الفوات، ولو حصل الفوات بنوم أو تأخر عن القافلة أو غيرها من غير إحصار انقلب المأتي به إلى الأجير أيضاً كما في الإفساد ولا شيء للأجير على المذهب، وقيل: فيه الخلاف المذكور في الموت) انتهت عبارة الروضة بحروفها.

والذي رجحه من ذلك الخلاف في الموت، هو الذي تقدم عن حاشية الإيضاح لابن حجر، وفتح القدير للكردي من التفصيل المذكور، وعلى هذا المقيل يجري ذلك التفصيل في صورة حصول الفوات بنحو نوم وهو ضعيف، وعبارة التتمة للمتولي: (إذا أحرم أي الأجير، ثم أحصر، فإن له التحلل، فإن تحلل قال الشيخ أبو حامد: يكون ما أتى به عن المستأجر؛ لأنه لم يوجد منه تقصير بخلاف ما لو أفسده، ومن أصحابنا من قال: ما أتى به من الأفعال يقع عنه أي الأجير، والدم عليه كما لو أفسد؛ لأنه لم يحصل غرضه أي المستأجر، فإذا قلنا: العمل يقع عن المستأجر، فهل يستحق شيئاً من الأجرة أم لا؟ فعلى ما ذكرنا أي في موت الأجير، فأما إذا لم يتحلل وزال الإحصار بعد فوات الوقوف

انقلب الإحرام إليه، فتحلل بعمل عمرة ولا يستحق الأجرة على عمله بعد فوات الوقوف؛ لأنه أتى بتلك الأفعال ليتحلل من الإحرام وما سبق وقت الوقوف، هل يستحق عليه بدلاً أي عوضاً؟ فعلى ما ذكرناه أي والراجح لا كما علم مما تقدم) انتهت عبارة التتمة ومنها نقلته.

وعبارة العباب: (وإن مات الأجير في أثناء الأركان وقع ما أتى به للمستأجر وله قسطه من المسمى، ثم إن كان أجير عين انفسخت أو ذمة فلا، ولا يبنى على عمله، بل لوارثه استئجار من يستأنف الحج عن المستأجر له من عامه إن أمكن، وإلا تخير المستأجر، وإن مات بعد السير وقبل الإحرام فلا شيء له، أو بعد تمام الأركان دون باقي الأعمال الواجبة لم يؤثر، لكن يحط قسطها من الأجرة، ويجبر بدم وهو على المستأجر.

فرع: تحلل الأجير للحصر كموته فيما مر، وإن لم يتحلل ففاته الحج انقلب له فيتحلل للفوات وعليه دم، ولو فاته الحج بنوم ونحوه انقلب إليه ولا شيء له) انتهت عبارة العباب بحذف كلمة.

وتبين من هذه النصوص التي أوردناها، أن الأجير في صورة السؤال لا يستحق شيئاً من الأجرة بالنسبة للحج؛ لأنه لما فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة انقلب له فلم يقع سعيه عبثاً، بل حصل له في مقابلته وقوعه له وهو فائدة أي فائدة كما أفاده الشيخ ابن حجر فيلزمه بعد الفوات ما كان يلزمه لو أحرم به لنفسه

ابتداء، ففاته من التحلل بعمل عمرة والفدية والقضاء؛ لأنه فوات محض ليس ناشئاً عن حصر عام أو خاص، وأما نحو المرض فليس من الحصر المسقط للقضاء خلافاً لما غلط فيه كما ستعلمه، وأما بالنسبة للعمرة التي اعتمرها بعد التحلل، فلا يستحق شيئاً أيضاً وإن وقعت عن الميت كما تقدم؛ لأن الإجارة انفسخت بفوات الحج، وبعد الانفساخ إذا عمل الأجير شيئاً، لا يستحق أجره في مقابلته، على أن تقديم الأجير العمرة على الحج إذا استؤجر للإفراد، مانع عن استحقاق الأجرة وإن لم يفته الحج؛ لأنه موجب لفسخ الإجارة أيضاً، ففي فتح الجواد مع أصله: (إذا خالف أجير في كيفية أداء انفسخت إجارة عين، وهي المتعلقة بعين الأجير، كأن أبدل بإفراد تمتعاً لوقوع العمرة في غير وقتها، وإيقاع العمل في إجارة العين في غير وقته المعين له لغو، فتقع العمرة للأجير، ويحط من الأجرة ما يخصها إلى أن قال هذا إن كان المحجوج عنه حياً وإلا وقعا أي الحج والعمرة له لجواز الحج والاعتمار عنه بلا إذن ولا وصية) انتهى.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل عمن استؤجر للحج مفرداً إجارة عينية، واشتبه عليه حاله بعد الإحرام فقرن مثلاً، فهل تبرأ ذمة المستأجر بذلك من النسكين، إذا أتى الأجير بالعمرة بعد الفراغ من أعمال الحج أو لا تبرأ ذمة المستأجر ولا يستحق الأجير شيئاً للنسك في حصول العمل المشروط في الإجارة؟

فأجاب بقوله: الذي صرح به الشافعي ـ ﵁ ـ والأصحاب،

أن من استؤجرت عينه ليفرد فقرن، فإن كانت الإجارة عن حي انفسخت في النسكين معاً؛ لأنهما لا يفترقان لاتحاد الإحرام ولا يمكن صرف ما لم يأمر به المستأجر إليه، وإن كانت عن ميت وقع للميت اتفاقاً؛ لأنه يجوز للأجنبي التبرع عنه بها من غير وصية ولا إذن. قال السبكي: وهذا صحيح من حيث الوقوع عن الفرض، وأما كونه من جهة الإجارة فيظهر أنه كالحي.

إذا علمت ذلك، علمت أن من استؤجرت عينية للإفراد، فأحرم ثم شك، هل أحرم بالحج أو بالعمرة أو بهما؟ ثم جعل نفسه قارناً فإن كانت الإجارة لميت برئ من الحج؛ لأنه المتيقن دون العمرة؛ لاحتمال أنه أحرم بالحج أولاً، فلا تدخل العمرة عليه.

فإذا أحرم عنه أي الميت بها بعد فراغ ما هو فيه وقعت له أيضاً (و ح). فهل يستحق الأجرة في هذه الصورة لأنه أتى بما استؤجر له وهو الإفراد على احتمال أو لا يستحقها لأنا لم نتحقق أنه أتى بالعمل الذي استؤجر له؟ للنظر في ذلك مجال، ولعل الأوجه الأول؛ لأنا قد تحققنا انعقاد الأجرة، ثم شككنا بعد قرانه، هل وجد القران حقيقة بأن يكون أحرم بهما أو لا؟ أو بالعمرة ثم أدخل عليها الحج، فتنفسخ الإجارة فيهما من حيث الأجرة؛ لما مر عن السبكي أم لم يوجد بأن يكون أحرم بالحج أو لا فلا ينفسخ.

والثاني أقرب؛ لأن الأصل عدم وجود خصوص القران ودوام

الإجارة؛ إذ الانفساخ طارئ على العقد، والأصل عدم طروه؛ ولأن الظاهر أن أجير العين إنما يحرم بما استؤجر له لا بغيره، فهذا كله يرجح الاستحقاق. وإن كانت لحي لم يقع له واحد من النسكين، ولم يستحق شيئاً من الأجرة فيما يظهر أيضاً؛ لأنا لما لم نتحقق ما أحرم به الأجير، كنا بعد قرانه شاكين في أنه أتى بالعمل المستأجر له، بأن يكون أحرم بالحج أولاً فيكون قرانه لغواً، أو لم يأت به بأن يكون أحرم أولاً بالعمرة ثم أدخل عليها الحج، فتنفسخ الإجارة ويقعان له، والأصل عدم إتيانه بما استؤجر له، ولا يعارضه أن الأصل عدم انفساخ الإجارة؛ لأنه لا فائدة لهذا الأصل؛ لأن بقاءها مع عدم تيقن إتيان الأجير بالعمل المستأجر له لا يفيد شيئاً، وفارقت هذا الصورة صورة الميت السابقة، بأن هناك تيقناً وقوع النسكين للمستأجر له، وشككنا هل عرض ما يمنع استحقاق الأجير للأجرة وهو القران؟ والأصل عدم عروضه، ولم يعارض هذا الأصل ثم شيء يقاومه وهنا لم يتيقن من وقوعها للمستأجر، بل شككنا هل وقعا له أو لا؟ والأصل عدم وقوعهما له ولم يعارض هذا الأصل ما يقاومه، فعملنا بأقوى الأصلين في الصورتين) انتهى كلام الفتاوى لابن حجر ـ رحمه الله ـ.

تأمل قول السبكي: وأما كونه من جهة الإجارة فيظهر أنه كالحي، وقول ابن حجر: فتنفسخ الإجارة فيهما من حيث الأجرة، فإنه نص صريح فيما قلناه من أن الأجير لا يستحق شيئاً

في مسألتنا، في مقابلة العمرة التي اعتمرها عن الميت بعد التحلل بعمل العمرة، وأنه لا يلزم من وقوع النسك عن الميت استحقاق الأجير للأجرة، وأما في صورة الجعالة، فقد تقدمت الإشارة إلى أن الجعيل لا يستحق شيئاً أيضاً، ففي المغني للعلامة الخطيب الشربيني مع متن المنهاج: (ولو تلف المردود قبل وصوله، كأن مات الآبق بغير قتل المالك له في بعض الطريق، ولو بقرب سيده، أو غصب، أو تركه العامل، أو هرب ولو في دار المالك قبل تسليمه له فلا شيء للعامل، وإن حضر الآبق لأنه لم يرده، بخلاف ما لو اكترى من يحج عنه، فأتى ببعض الأعمال ومات حيث يستحق من الأجرة بقدر ما عمل، وفرقوا بينهما بأن المقصود من الحج الثواب، وقد حصل ببعض العمل وهنا لم يحصل شيء من المقصود بأن الإجارة لازمة تجب الأجرة فيها بالعقد شيئاً، والجعالة جائزة لا يثبت فيها شيء إلا بالشرط أي بتمام الشرط أي المشروط وهو العمل ولم يوجد) انتهى. وعبارة شارح مع المتن: (ويستحق العامل الجعل بالفراغ من تمام العمل؛ حتى لو لم يتم العمل لم يستحق شيئاً) انتهت.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل عما إذا مات العامل المجاعل على حجة وعمرة وزيارة بعد الإحرام، وقبل فراغ الأعمال، فهل يستحق شيئاً من الجعل كالإجارة أو لا؟ وهل يقسط الجعل على ما فعل من الأركان والأعمال أو لا؟

فأجاب بقوله: ظاهر كلامهم، بل صريحه في باب الجعالة أنه

لا يستحق شيئاً أصلاً؛ وذلك لأنهم شرطوا فيما إذا مات العامل قبل الفراغ، أن يتمم الوارث. قالوا: وإذا تمم لا يستحق إلا قسط ما عمله مورثه دون ما عمله هو لانفساخ الجعالة بموت العامل، وقد علم أن البناء على عمل الغير في النسك متعذر، فتتميم الوارث متعذر، ويلزم من تعذره عدم استحقاقه لقسط ما عمله مورثه؛ إذ الاستحقاق في الجعالة لكونها عقد جائز من الجانبين، إنما هو بفراغ العمل لا ببعضه إلا إن وقع مسلماً للمالك، فاتضح الفرق بين الجعالة والإجارة.

وما أحسن قول القمولي في جواهره: ولو مات العامل المعين في أثناء العمل، كما لو مات في طريق الرد، فإن رده وارثه إلى المالك استحق من الجعل العين بقدر عمل مورثه دون عمله، وإن لم يرده إليه لم يستحق شيئاً؛ لعمل مورثه على الصحيح.

ثم قال هو وغيره: ما حاصله لا يستحق العامل شيئاً من الجعل إلا بالفراغ من العمل. نعم، لو مات الصبي أثناء التعليم استحق أجرة ما عمل، وكذا إذا تلف الثوب الذي خاط بعضه، أو الجدار بني بعضه بعد تسليمه للمالك، وكذا لو منع الصبي أبوه من التعليم أي لوقوع العمل مسلماً بقبض المالك للثوب والجدار وبتعليم الحر مع عدم تقصير من العامل، وبهذا ظهر الفرق بين هذه الصورة وصورة السؤال؛ لأن بعض النسك لم يقع مسلماً لمن وقعت الجعالة له كما هو ظاهر، فتأمله) انتهى كلام ابن حجر في الفتاوى.

أقول: وقوله: «لأن بعض النسك لم يقع مسلماً لمن وقعت

الجعالة له» يرده ما يأتي قريباً عن فتح الجواد له، من أن بعض الثواب حاصل للميت (و ح) فلا يأتي فرق بين الأجير والعامل في النسك سالم من الإشكال إلا بما تقدم من المغني من الفرق الثاني من الفرقين اللذين ذكرهما، وبذلك الفرق المنقول عن الأصحاب، يرد ما استظهره العلامة ابن حجر في فتح الجواد مما يأتي آنفاً من استحقاق العامل، القسط إذا مات في أثناء النسك مثل الأجير، وعبارة فتح القدير للعلامة الكردي: (ولو مات العامل في أثناء النسك لا يستحق شيئاً من الاجرة) انتهت، ومثلها عبارة فتاوى العلامة عبد الله بن الحسين الحضرمي.

والحاصل، أن عباراتهم متضافرة، على أنه إذا مات العامل أثناء النسك لا يستحق شيئاً من الأجرة، خلافاً لما بحثه الشيخ ابن حجر في فتح الجواد من عدم الفرق بين الأجير والعامل، حيث قال: (وإنما يجب الجعل بفراغ من العمل، فلو مات أي المردود أو هرب منه أي من العامل ولو في دار المالك قبل تسليمه إياه فلا شيء له، وإن حضر الآبق لأنه لم يرده، وإنما استحق أجير ومثله عامل فيما يظهر مات أثناء الحج بالقسط؛ لأنه حصل أي الميت بعض الثواب) انتهى، وتقدمت الإشارة إلى ما يرد هذا البحث.

تنبيه:

وجوب القضاء على الأجير إذا فاته الحج لإحصار الذي تقدم عن العلامة ابن حجر في حاشية الإيضاح محله، إذا صابر الإحرام

غير متوقع زوال الإحصار ففاته، أو سلك طريقاً آخر مساوياً للأول ففاته، وأما إذا صابر الإحرام متوقعاً زوال الإحصار ففاته، أو سلك آخر أصعب لنحو طول أو خشونة ففاته فلا قضاء عليه؛ أخذاً مما ذكروه في نظيره من غير الأجير وهو ظاهر وإن لم أر من تعرض له، والله أعلم.

وقوله: «وهل يجوز تأخير هذه العمرة إلى ما بعد المحرم أم لا؟» جوابه: نعم يجوز؛ لأنه عند إرادته لها بالخصوص كان بمكة فميقاتها أدنى الحل، وعبارة المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (وميقات العمرة لمن هو خارج الحرم ميقات الحج، ومن بالحرم مكياً أو غيره بمكة أو غيرها، يلزمه الخروج إلى أدنى الحل) انتهت. ومسألتنا مندرجة تحت قوله: ومن بالحرم... إلخ؛ وذلك لأن الأجير نائب عن الميت ولو كان الميت بنفسه مكانه، لكان محرمه للعمرة في مسألتنا أدنى الحل أيضاً، هكذا يظهر لي، والله أعلم.

ثم رأيت في شرح بافضل للعلامة ابن حجر ما هو صريح فيما قررته، وعبارته مع المتن الثاني: (أي من شروط وجوب الدم على المتمتع: أن يحرم بالعمرة في أشهر الحج من ميقات بلده أي مثلاً ويفرغ منها، ثم يحرم بالحج من مكة وإن كان أي المتمتع أجيراً فيهما أي في الحج والعمرة لشخصين) انتهت.

وإيضاح ذلك أنهم صرحوا ـ كما ترى ـ بأنه إذا استؤجر للنسكين الحج والعمرة عن شخصين وتمتع ميقاته للحج نفس

مكة، وما أوجبوا عليه الخروج الآن إلى ميقات بلد المحجوج عنه؛ نظراً لما ذكرته فيما يظهر، فكذلك في مسألتنا؛ إذ الحج انقلب للأجير بسبب فوات الوقوف وبقي في ذمته فعليه القضاء كما مر، والعمرة وقعت للميت فهما لشخصين إلا أن في مسألتنا صار المحرم أدنى الحل وفي تلك المسألة نفس مكة، فتأمله.

قوله: «فإن أخرت فما الحكم في التقسيط؟» جوابه: إنه لا تقسيط؛ لعدم استحقاق الأجير أو العامل شيئاً من الأجرة وإن وقعت من الميت كما مر بمزيد بسط.

قوله: «وهل يجوز قدر هذه الأجرة أو نحوها أن يوصل إلى مكة ولا يستأجر أحداً إجارة عين أو جعالة عينية من بلد الميت؟» جوابه: أنه إن قيد الموصى النسك عنه من بلده فهو متعين فلا يجوز المخالفة، وكذا إن أطلق، حيث كان العرف يحكم بأن مثل ذلك المبلغ الموصى به يحج به عن الموصي من بلده، وإلا فالواجب النسك عنه من ميقات بلده، سواء كان بالاستئجار عنه من بلده أم من نحو مكة.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر: (أوصى لمن يزور عنه قبر النبي ﷺ بكذا، فهل يجوز تفويض ذلك لبعض أهل المدينة الشريفة؟ وهل مثله من أوصى بحج وهو آفاقي؟ فهل يجوز أن يحج عنه أحد من أهل مكة؟ الجواب: يجوز على ما أفتى به بعضهم، لكن أطال غيره في الاستدلال لامتناع ذلك؛ لأنه مناف لغرض الموصي، ويمكن حمله على ما إذا اطرد عرف بلد الموصي، بأن

ذلك إنما ينصرف لمن يحج عنه من بلده) انتهى كلام ابن حجر.

وفي فتاوى العلامة عبد الله بن الحسين الحضرمي: (أوصى لحجة ألف درهم، فإن زادت على أجرة المثل وخرجت من الثلث وجب الاستئجار بجميعها، ولا يجوز نقص الأجير عنها، سواء عينه الموصي أو عين القدر فقط، بل لو استأجر بدون المعين، وجب دفع الزائد له، هذا إن لم يكن الأجير وارثاً وإلا توقف الزائد على أجرة المثل على الإجازة، وإن كانت الألف أجرة المثل، فما دونها جاز الاستئجار ببعضها إذا استجمع الأجير شروط الحج عن الغير، ويكون الباقي تركة، ثم إن وجد عدل أو أمثل فيما إذا عمّ الفسق كما هو الغالب يحج من بلد المحجوج عنه بتلك الأجرة، تعين رعاية لمصلحة الميت؛ إذ ثواب السير من البلد محسوب للمحجوج عنه بدليل توزيع الأجرة عليه وعلى الأعمال، وإن لم يجد نحو الوصي حاجاً بتلك الصفة إلا من اليمن والميقات بل هو نحو مكة، فالظاهر جواز الاستئجار بل وجوبه؛ نظراً لمصلحة الميت) انتهى.

وهكذا ـ كما ترى ـ أطلق أنه لا يجوز الاستئجار من غير بلد المحجوج عنه، إلا عند عدم وجدان من يحج عنه من بلده، وأنه يجب مراعاة الأقرب فالأقرب إليها.

تنبيه:

اطرد العرف العام عند أهل فارس أن الموصي إذا قال: أوصيت بكذا لحجة عينية، فمراده بذلك أن يستأجر أو يجاعل من

يحج عنه من بلده. وإذا قال: أوصيت بكذا لحجة ميقاتية، فالمراد بذلك أن يبلغ ذلك الموصى به إلى أرض الحجاز ويستأجر أو يجاعل من يحج عنه، وكان وجه التسمية بالميقاتية، إن مراد الموصي أن يحج عنه من ميقات بلده كما هو واجب شرعاً، وبقي ما إذا أوصى أحد منهم بحجة ولم يتعرض للعينية ولا للميقاتية، فحينئذ ينظر إلى المقدار الموصى به للحجة، هل مثله في عرفهم المطرد يحج به عنه من بلده أو يبلغ إلى الحجاز ويحج عنه به من ميقات بلده لقلته، فيعمل بما حكم به العرف المطرد؛ لأن أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ صرحوا بأن المطرد في زمن الواقف أو الموصي بمنزلة شرطه.

وأما العرف العام المطرد عند أهل عمان التي هي مسكني الآن: فإنه إذا عبر الموصي بالحجة العينية، فمراده به مثل ما تقدم عند أهل فارس إذا عبر الموصي بها، وإذا عبر بالودعية، فمراده بذلك ما يراد بالميقاتية عند أهل فارس، وعند عدم التعرض لا للعينية ولا للودعية يقال فيه ما تقدم آنفاً.

وهذا كله علم مما تقدم عن فتاوى ابن حجر وينبغي لنحو الوصي أن لا يتساهل فيما يتعلق بالميت، بل يراعي حظه في جميع الحالات، فإن الأمر خطير، فقد قال ﷺ: «**وَيْلٌ لِلأُمَنَاءِ وَيْلٌ لِلأُمَنَاءِ وَيْلٌ لِلأُمَنَاءِ**»(١) وبهذا الذي قررناه كله حصل الجواب الثاني ـ إن

---

(١) رواه الإمام أحمد (١٦/ ٢٥٨)، والطبراني في الأوسط (٤/ ١٦٧).

شاء الله تعالى ـ عن قول السائل ـ نفع الله تعالى به ـ: «هل يجوز قدر هذه الأجرة أو نحوها أن يوصل الى مكة؟. . . إلخ».

قوله: «فإن فعل فكم يستحق الفاعل من الأجرة؟» جوابه: إنه تقدم قريباً، أنه إن عين الموصى الحج عنه من بلده، أو اطرد العرف بذلك، تجب مراعاته، وإلا فالواجب الحج عنه من ميقات بلده سواء كان النائب من بلده أو مكياً، وقد تقدم عن العلامة عبد الله بن الحسين الحضرمي الإطلاق في ذلك، ففي الصورتين الأولين، يجب على الوصي، ثم الوارث، ثم الحاكم، الاستنابة من بلد الميت المحجوج عنه، فإن خالف أحد من هؤلاء أثم، فإن استناب من بلده، ولكن النائب لم يحرم من الميقات، بل من مكة، فقد أساء، فليزمه الدم والحط من الأجرة موزعة على السير والأعمال، فيحط التفاوت بين حجة من بلده إحرامها من الميقات، وحجة منها إحرامها من مكة، فإذا كانت أجرة الأولى مائة والثانية ثمانين، حط خمس المسمى، هكذا أفاده العلامة ابن حجر، فإن استناب من مكة، فقد قال العلامة ابن حجر في فتاواه: (إن الوارث أي ونحوه كالوصي إذا استأجر أي من مكة فإن شرط الإحرام منها أي من مكة أو من دون الميقات الشرطي أو الشرعي فسدت الإجارة، وليس للأجير إلا أجرة المثل، والدم على الوارث أي ونحوه، وإن لم يشرط عليه ذلك، فالدم والحط على الأجير؛ لتقصيره، بناء على أن العبرة بميقات المحجوج عنه، وإن عيّن الموصي في وصية أنه يحرم عنه من موضع معين

قبل مكة، تعين اتفاق أي حتى على رأي من يقول أن العبرة بميقات الأجير، ومتى خالف الأجير، لزمه الدم والحط إن صحت الإجارة، وإلا لزمه الدم وأجرة المثل أي لا المسمى ما لم يشرط الوارث أي ونحوه عليه ذلك، وإلا فالدم عليه كما تقرر) انتهى.

هذا حيث نحو الموصى استناب من مكة مثلاً، وأما إذا استناب أجير عين أو جعيل عين من مكة مثلاً، فلا يستحق هو ولا نائبه شيئاً كما صرح به العلامة ابن حجر في فتاواه، قال: (ولنائبه عليه أجرة المثل إن استأجره عن ميت؛ لأنه لم يعمل مجاناً، وعلى مستنيبه رد الأجرة أي إلى الوارث؛ لأنه لم يعمل بنفسه، قاله الجلال البلقيني) انتهى.

قوله: «أم ينفعه تقليد الإمام الطبري ولا حط ولا دم عليه؟» جوابه: مقتضى كلام شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة، بل صريحه، أنه يجوز تقليد الجمال الطبري في ذلك، وأنه ينفعه، فلا دم عليه، ولا حط من الأجرة، حيث قال بعد نقل مقالة الجمال الطبري عن باعشن ما نصه: (ولا يسع لأهل مكة إلا تقليد ما اعتمده الجمال الطبري، وإلا فيأثمون عند عدم الخروج إلى الميقات، بترك الدم وترك الحط) انتهى ولكن فيه نظر.

والذي يظهر لهذا الفقير الآن، أنه لا يجوز ذلك التقليد ولا ينفعه؛ وذلك لوجوه:

الأول: أن أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ صرحوا في الوصية،

بأنه يجب الحج عن الميت من ميقات بلده إذا لم يقيده بمكان أبعد منه، بل إذا كانت حجة تطوع، وأطلق الموصى عن التقييد بالميقات أو غيره فعندنا وجه قوي؛ لأنه مقابل الأصح كما في المنهاج أنه يجب الحج عنه من بلده، فإطلاقهم بأنه يجب الحج من ميقات بلده، صريح بأن الاعتبار بعقيدة الموصي وأنه لا اعتبار بعقيدة الأجير النائب عنه، وقد صرح غير واحد ومنهم العلامة ابن حجر في التحفة، والشمس الرملي في النهاية في غير موضع، بأن إطلاقات الأئمة إذا تناولت شيئاً وصرح بعضهم بخلافه فالمعتمد الأخذ بإطلاقهم، قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (وإن كان غيره أي غير ذلك الإطلاق أقرب معنى، وكم من موضع رجح فيه ما غيره أي غير ذلك الإطلاق أوجه منه معنى، فيكون الراجح الثاني أي إطلاقهم) انتهى. فإذا ثبت أن الاعتبار بعقيدة الموصي الميت، فأي فائدة في تقليد الأجير للجمال الطبري فيما ذكر.

الثاني: إن الذي جرى عليه الجمال الطبري ضعيف؛ لأنه مخالف لما جرى عليه العلامة ابن حجر، والرملي، والخطيب، وشيخهم زكريا الأنصاري في كتبهم، والمدار على معتمد هؤلاء، والقول الضعيف لا يجوز تقليده في مثل ما هنا، ومحل قولهم: يجوز تقليد القول الضعيف بالنسبة للعمل لنفسه إذا لم يكن متعلقاً بغيره، بدليل قولهم: إنه لا يجوز تقليده للإفتاء ولا للحكم مع أن جانب الحاكم له قوة، حتى قالوا: إن حكمه يرفع الخلاف، وهنا

أثر التقليد متعلق بالميت وإن كان من حيث الفعل متعلقاً بالأجير أيضاً.

الثالث: إن الجمال الطبري ما قاله فرّعه على ما قيل، ومشى عليه جمع متقدمون، من أن العبرة بميقات بلد الأجير، وهو يمكن حمله على ما إذا كان ميقات الأجير أبعد عن ميقات المحجوج عنه، وعيّن له ذلك عند العقد، فيرجع الخلاف بين الجمهور وبين القيل المذكور لفظياً، وهذا الجمع وإن لم أره لغيري، لكنه متجه ولا اعتساف فيه.

قال العلامة عبد الله بن عمر الحضرمي في فتاويه: (إن العبارات الواردة في المسألة التي ظاهرها التنافي والتخالف، إذا أمكن الجمع بينهما من غير تعسف وجب المصير إليه ويكون الأمر من المتفق عليه) انتهى.

وبهذا الجمع يندفع تفريع الجمال الطبري، فلا يبقى محلاً للتعليل، وقد يؤيد ما أشرت إليه من الحمل المذكور، أن المحب الطبري المخالف للجمال الطبري، فيما قاله فرّق بين مكة وغيرها من المواقيت، بأن المستأجر لو أتى غيرها كان ميقاته، ولو أتى إليها غير محرم مريداً للنسك، ثم أحرم منها، لزمه دم، فكذلك أجيره فيهما. انتهى.

ويمكن الجمع على وجه آخر، بأن يحمل القيل المذكور على ما إذا كان من يقع له النسك حياً معضوباً، وعيّن للأجير ميقاته الأبعد من ميقات المعضوب المذكور (و ح) فلا ينافي هذا القيل

ما صرحوا به في الوصية، من أنه يجب الحج من ميقات بلد الميت، ويؤيد هذا الحمل ما في التتمة للمتولي، من أنه إذا استأجر أجيراً للحج، فهل يشترط تعيين الميقات أم لا؟ نقل المزني أنه شرط، وذكر في الإملاء أنه ليس بشرط، واختلف أصحابنا في المسألة على ثلاثة طرق.

قال في التتمة: (ومنهم من قال المسألة على حالين: حال لابدّ فيها من التعيين، وهو ما إذا كانت الإجارة للحج عن معضوب؛ لأن للحي اختياراً، وحال لا يحتاج فيها إلى التعيين، وهو ما إذا كانت الإجارة للحج عن ميت، فالميت لا اختيار له، فيتعين ميقات البلد) انتهى كلام التتمة للمتولي، ومنها نقلته.

الرابع: إن العلامة ابن حجر قال في حاشية الإيضاح، عند مبحث اشتراط علم العاقدين أعمال النسك عند العقد أنه: (هل المراد بأركان النسك وواجباته وسننه على مذهب الأجير؛ لأنه المباشر للعبادة، فاعتبر اعتقاده؛ إذ لا يكلف أحد تغيير اعتقاده أو المستأجر له؛ لأن المدار على وقوع ما ينفعه، ولا ينفعه إلا ما يعتقده دون غيره كل محتمل. وقضية قولهم في ماء وضوء الحنفي الخالي عن النية، أنه مستعمل؛ نظراً لاعتقاده مع عدم الربطة هنا، بخلاف الاقتداء يؤيد الأول.

واعتبارهم لميقات بلد الميت دون الأجير يؤيد الثاني، وإن لزم عليه وجوب تقليد غير إمامه؛ لأنه السبب في هذا الإيجاب بإيجارة لنفسه لغير موافق له في مذهبه، وعلى كل فلو استأجر من

يظنه موافقاً له في مذهبه، فبان مخالفاً، فهل يتخير في الفسخ ويجب في صورة الميت؛ لأن الأجير وإن أتى بصورة الركن أو الواجب عند المستأجر له، هو لا يعتقد ركنيته أو وجوبه، وذلك مبطل له أو موجب لنقص ثوابه، وكلاً منهما لا مصلحة فيه للمستأجر له أو لا يتخير؛ لأن المدار على الإتيان بصورة الركن أو الواجب لا غير كل محتمل أيضاً، ولعل الثاني أقرب لما تقرر، أنه يلزمه تقليد إمام المستأجر له، وبتقليده يزول ذلك المحذور، فتأمل) انتهى.

فترى أنه انحط كلام ابن حجر ـ رحمه الله ـ على أن الأجير يلزمه تقليد إمام المستأجر له؛ لأنه السبب في هذا الإلزام بإيجاره لنفسه لغير الموافق له في المذهب، وهذا صريح بأن الأجير لا يجوز له أن يخالف مذهب مقلد الميت ـ بفتح اللام ـ بل يلزمه أن يقلده والعمل بمقتضاه، والقول أو الوجه الضعيف في المذهب لا يعدّ مذهباً للميت؛ حتى يقلده الأجير، بدليل أنه صرح في مواضع من التحفة منها باب الاعتكاف والوصية، بأنه لو عمل أحد بالوجه الضعيف في المذهب من غير تقليد، يصير آثماً؛ لتلبسه بعبادة فاسدة فلو عد مذهباً له لما أثم بالعمل بمقتضاه من غير تقليده، ولما قالوا أنه (ح) متلبس بعبادة فاسدة، فالقول أو الوجه الضعيف في المذهب إذا لم يعدّ مذهباً للميت حال حياته، بدليل ما تقدم آنفاً، فكيف يعد مذهباً له بعد موته؛ حتى يقلده الأجير وينفعه؟! وحيث لم يعد قول ضعيف أو وجه ضعيف في المذهب لأصحاب

الوجوه مذهباً، مع أن أصحاب الوجوه هم من أهل التخريج، فما بالك بالقول المفرّع على ضعيف للجمال الطبري الذي لم يلحق بمثال هؤلاء، فكيف يعد مذهباً للميت؛ حتى يجوز للأجير تقليده وينفعه؟!

الخامس: إن الحق هنا يتعلق بالميت، ويراعى في جانب الميت ويحتاط ما لا يراعى، ولا يحتاط في جانب غيره كما لا يخفى على من له إلمام بالمسائل الفقهية المتعلقة بالميت، ولولا خشية التطويل لأرخيت عنان الكلام إلى نحوها.

وتقليد الجمال الطبري هنا فيما قاله موجب لنقص حظ الميت وثوابه (و ح) فكيف يجوز تقليده؟! والله أعلم، وتأمل ما قررته فإنه في غاية الظهور، وإن لم أر من ذكره.

قوله: «وهل من جوعل لحجة وعمرة كل ميقاتية ذمية، وفات الحج، ثم اعتمر وأحرم بالعمرة من الميقات أي من أدنى الحل لا من مكة، له قسط زائد أو الإحرام بها من مكة والميقات، سواء في قدر القسط؟» جوابه: إنه لا موقع للقسط هنا؛ لأن الواجب على الجعيل المذكور تحصيل حجة وعمرة كاملتين بالإتيان بأركانهما وشروطهما وسننهما المشهورة، إما بنفسه، وإما باستنابة رجل عارف بما تقدم ولو بشيء قليل، ويجوز له أكل الزائد. نعم، يجب عليه أن لا يستأجر أو يجاعل إلا عدلاً.

قال العلامة ابن حجر: (لأنه متصرف عن الغير يلزمه الاحتياط، وغير الثقة لا يوثق منه، بأن يحج عن الميت وإن

شوهد؛ لأن المدار على النية، وهي أمر قلبي لا اطلاع لأحد عليها، وبه يعلم أنه لا فرق بين من استؤجر أو جوعل لأداء فرض أو تطوع كنفل حج أوصى به أو زيارة أوصى بها؛ لأن ذلك وإن كان تطوعاً في الأصل إلا أنه بالوصية صار واجب الأداء، وما وجب أداؤه لا يخرج عن عهدته، بفعل الفاسق له؛ لأنه غير أمين، ومشاهدة أفعاله لا تمنع خيانته لارتباطها بالنية، ولا مطلع لأحد عليها كما تقرر، لكن الذي يظهر أن المراد بالعدالة هنا العدالة الظاهرة دون الباطنة) انتهى كلام ابن حجر ـ رَحِمَهُ اللَّهُ ـ.

وحيث اعتمر الجعيل المذكور بنفسه في صورة السؤال، فبقي عليه تحصيل حجة عن الميت، إما يحصلها في العام القابل بنفسه، أو بنائب موصوف بما ذكر ولو بشيء قليل، والزائد يكون له، وليس الإحرام بالعمرة من مكة ومن الميقات المذكور ـ أعني أدنى الحل ـ سواء؛ لأنه إذا أحرم بها من أدنى الحل، فعمرته صحيحة قطعاً، فيستحق الأجرة بلا نزاع.

وأما إذا أحرم بها من نفس مكة، وكذا في الحرم فعمرته باطلة، إن لم يخرج إلى الحل بعد الإحرام وقبل الأعمال، على وجه ذكره المتولي في التتمة بعد ذكره الوجه القائل بالصحة، قال: (لأن الشرط في النسك أن يجمع في إحرامه من الحل والحرم، وليس في هذا نسك الرجل إلا الحرم، وبه فارق ما لو أحرم بالحج في الحرم؛ لأنه لابدّ له من الخروج إلى عرفات، فيصير جامعاً بين الحل والحرم، فعلى هذا ما أتى به من أعمال

العمرة لا يحسب له؛ لأن الترتيب في أعمال العمرة واجب، فعليه أن يعيد الأفعال بعد الخروج إلى الحل، وإن كان قد حلق يلزمه دم؛ لوجود الحلق في غير وقته) انتهى كلام التتمة. وعلى هذا الوجه، إذا أحرم بالعمرة من مكة ولم يخرج إلى الحل قبل الإتيان بأعمالها، فعمرته باطلة، فلا يستحق شيئاً، ويلزمه ما ذكره في التتمة مما تقدم آنفاً.

قوله: «وعلى كل كم قسطها ورأس المال أي الأجرة وأربعون ريالاً؟» جوابه: أنه تقدم آنفاً، أنه لا موضع للقسط هنا، نعم، إن فسخ نحو ولي الميت عقد الجعالة بفوات الحج فالقسط له موقع هنا (ح)، فإن عقد الجعالة هنا لم ينفسخ بفوات الحج؛ لأنه كالإجارة الذمية لا تنفسخ بفواته ولا بإفساد النسك ولا بالتحلل بالإحصار، بخلاف العينية فيما ذكر كما أفاده العلامة الكردي قال: (لكن حيث لزم من ذلك تأخير النسك تخيّر المستأجر أي والمجاعل بين الفسخ وعدمه، ويكون خياره على التراخي، وإن استأجره ولي ميت بمال الميت أي أو جاعله به فسخ أو ترك بالمصلحة، فإن كانت في الفسخ ولم يفعله ضمن لتقصيره) انتهى.

ثم القسط من المسمى، تتوقف معرفته على معرفة أجرة المثل كما صرحوا به، وأجرة المثل لشيء هي الأجرة المعتادة بين الناس لمثل ذلك الشيء. قال محمد الخليلي في فتاويه: (بأن يشهد خبيران أنها كذا) انتهى.

وفي الإجارة من فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل إذا لم تعرف

أجرة المثل في موضع؛ لعدم الاستئجار أو للمسامحة بالسكنى أي مثلاً، فبم تعرف؟ فأجاب بقوله: تعرف بأقرب البلاد إليهم، أما في الأولى فواضح، وأما في الثانية فكذلك، وفيها احتمال أنها تقدر بعرف قوم لا يسامحون بذلك) انتهى. فيستشهد خبيران في مسألتنا، في عمرة إحرامها من أدنى الحل كم أجرتها المعتادة؟ وعمرة إحرامها من المكان المذكور مع حجة إحرامها من ميقات بلد المحجوج عنه كم أجرتهما؟ فإذا قالا في الأولى أربعة أريل مثلاً، وفي الثانية عشرون ريالاً مثلاً، فالتفاوت تسعة أعشار، فتحط من المسمى تسعة أعشاره، فالقسط للعمرة عشر المسمى، وهو أربعة أريل.

قوله: «وهل من فاته القضاء مطلقاً؟» جوابه: إن كان الفوات لا بسبب الحصر فعليه القضاء، وإن كان بسبب الحصر فلا قضاء عليه.

قال في فتح الجواد: (وقد يقضي المحصر، لكن لا يتصور إلا في صور قليلة، بأن أخر التحلل عن الحج مع إمكانه من غير رجاء أمن؛ حتى فات بفوات وقت الوقوف؛ لتقصيره، أو فاته، ثم أحصر، وعروض الحصر لا يسقط القضاء الذي وجب أو زال الحصر والوقت باق ولم يتحلل ومضى في النسك ففاته أو سلك طريقاً آخر مساوياً للأول، ففاته الوقوف) انتهى.

قال في التحفة: (ولا يرد عليه أي المنهاج في إطلاقه عدم وجوب القضاء على المحصر المتطوع، أن المحصر يلزمه القضاء

في هذه الصور الأربع؛ لأن القضاء في هذه كلها للفوات لا للحصر) انتهى. ولا فرق في عدم وجوب القضاء، إذا كان سبب الفوات بين كون الحصر عاماً أو خاصاً على الأصح، وقيل: يجب القضاء في الحصر الخاص كما في الروضة والإيضاح.

قوله: «أو ما عليه القضاء، إن كان الفوات مع الحصر أي الخاص بأن عجز بسبب الحر والعطش وعدم القدرة على قطع مرحلتين أو أكثر في يوم واحد في حر الشمس كما قاله الونائي.. إلخ» جوابه: أنه قد تقدم قريباً أنه إذا كان الفوات بسبب الحصر الخاص، لا يلزمه القضاء، ولكن ما نقله السائل ـ نفعنا الله به ـ عن الونائي من تصوير الحصر الخاص بالعجز عن المسير بسبب الحر والعطش هو غلط، وكذا قوله: «وعدم القدرة على قطع مرحلتين فأكثر.. إلخ» كما ستعلمه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وغاية ما يقال في صورة العجز بسبب الحر والعطش، أنه معذور كالمريض، والمرض من ملحقات الحصر أي الخاص كما تقدم عن المحقق الكردي وليس حصراً (و ح)، فإن شرط عند الإحرام التحلل إذا أصابه الحر والعطش فله التحلل، وإن لم يشترط فليس له التحلل، وإن تيقن أنه يفوته الحج بفوات الوقوف بعرفة وإذا فاته، فإن كان أجيراً انقلب الإحرام له، ويلزمه الدم والقضاء كما تقدم، وإن كان حاجاً عن نفسه، يلزمه القضاء أيضاً

إن كان متطوعاً، وإن كان فرضاً مستقراً في ذمته فهو باق في ذمته، وأما إذا شرط التحلل وقت الإحرام عند لحوق الحر والعطش وتحلل قبل الفوات فلا يلزمه القضاء إن كان متطوعاً، وأما الفرض فهو باق في ذمته كما كان.

وعبارة المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ولا تحلل جائز بالمرض إذا لم يشرطه، بل يصبر؛ حتى يبرأ، فإن شرطه أي التحلل بالمرض تحلل به على المشهور، والحق بالمرض في ذلك غيره من الأعذار كضلال طريق ونفاد نفقة، فلا يجوز شرطه أي التحلل بلا عذر) انتهت.

وعبارة فتح الجواد مع أصله: (وتحلل بالحلق مع النية مَنْ شرطه أي التحلل من نسك ولو حجة الإسلام لمرض وإن خف، ويظهر ضبطه بمبيح التيمم، فلو شرطه لنحو صداع يسير، فالشرط باطل؛ لأنه لا يسمى مرضاً عرفاً أو ضلالاً عن طريق ونحوه، كنفاد نفقة أو خطأ في العدد، والاحتياط اشتراط ذلك، وإنما لم يتحلل به بدون شرط؛ لأنه لا يفيد زوال عذره، بخلاف الحصر ولا دم على المتحلل بالشرط إلا إن شرطه، فيجب وفاء بالشرط، بخلاف ما لو شرط عدمه أو أطلق، فالتحلل بالنية والحلق فقط) انتهت بحذف.

وعبارة الإيضاح للإمام النووي: (فرع: ليس للمحرم التحلل بعذر المرض، بل يصبر؛ حتى يبرأ، سواء كان محرماً بحج أو عمرة، فإذا برئ فإن كان محرماً بعمرة أتمها، وإن كان بحج

في هذه الصور الأربع؛ لأن القضاء في هذه كلها للفوات لا للحصر) انتهى. ولا فرق في عدم وجوب القضاء، إذا كان سبب الفوات بين كون الحصر عاماً أو خاصاً على الأصح، وقيل: يجب القضاء في الحصر الخاص كما في الروضة والإيضاح.

قوله: «أو ما عليه القضاء، إن كان الفوات مع الحصر أي الخاص بأن عجز بسبب الحر والعطش وعدم القدرة على قطع مرحلتين أو أكثر في يوم واحد في حر الشمس كما قاله الونائي. . . إلخ» جوابه: أنه قد تقدم قريباً أنه إذا كان الفوات بسبب الحصر الخاص، لا يلزمه القضاء، ولكن ما نقله السائل ـ نفعنا الله به ـ عن الونائي من تصوير الحصر الخاص بالعجز عن المسير بسبب الحر والعطش هو غلط، وكذا قوله: «وعدم القدرة على قطع مرحلتين فأكثر. . .إلخ» كما ستعلمه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وغاية ما يقال في صورة العجز بسبب الحر والعطش، أنه معذور كالمريض، والمرض من ملحقات الحصر أي الخاص كما تقدم عن المحقق الكردي وليس حصراً (و ح)، فإن شرط عند الإحرام التحلل إذا أصابه الحر والعطش فله التحلل، وإن لم يشترط فليس له التحلل، وإن تيقن أنه يفوته الحج بفوات الوقوف بعرفة وإذا فاته، فإن كان أجيراً انقلب الإحرام له، ويلزمه الدم والقضاء كما تقدم، وإن كان حاجاً عن نفسه، يلزمه القضاء أيضاً

إن كان متطوعاً، وإن كان فرضاً مستقراً في ذمته فهو باق في ذمته، وأما إذا شرط التحلل وقت الإحرام عند لحوق الحر والعطش وتحلل قبل الفوات فلا يلزمه القضاء إن كان متطوعاً، وأما الفرض فهو باق في ذمته كما كان.

وعبارة المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ولا تحلل جائز بالمرض إذا لم يشرطه، بل يصبر؛ حتى يبرأ، فإن شرطه أي التحلل بالمرض تحلل به على المشهور، والحق بالمرض في ذلك غيره من الأعذار كضلال طريق ونفاد نفقة، فلا يجوز شرطه أي التحلل بلا عذر) انتهت.

وعبارة فتح الجواد مع أصله: (وتحلل بالحلق مع النية مَنْ شرطه أي التحلل من نسك ولو حجة الإسلام لمرض وإن خف، ويظهر ضبطه بمبيح التيمم، فلو شرطه لنحو صداع يسير، فالشرط باطل؛ لأنه لا يسمى مرضاً عرفاً أو ضلالاً عن طريق ونحوه، كنفاد نفقة أو خطأ في العدد، والاحتياط اشتراط ذلك، وإنما لم يتحلل به بدون شرط؛ لأنه لا يفيد زوال عذره، بخلاف الحصر ولا دم على المتحلل بالشرط إلا إن شرطه، فيجب وفاء بالشرط، بخلاف ما لو شرط عدمه أو أطلق، فالتحلل بالنية والحلق فقط) انتهت بحذف.

وعبارة الإيضاح للإمام النووي: (فرع: ليس للمحرم التحلل بعذر المرض، بل يصبر؛ حتى يبرأ، سواء كان محرماً بحج أو عمرة، فإذا برئ فإن كان محرماً بعمرة أتمها، وإن كان بحج

أتمه، وإن كان قد فاته تحلل بعمل عمرة كما سبق بيانه وعليه القضاء، هذا إذا لم يشرط التحلل بالمرض، فإن كان قد شرط عند إحرامه أنه إذا مرض تحلل، أو شرط التحلل لغرض آخر كضلال عن الطريق أو ضياع النفقة أو الخطأ في العدد أو نحو ذلك، فالصحيح أنه يصح شرطه وله التحلل) انتهت.

والحاصل، أن عباراتهم في ذلك كثيرة شهيرة متطابقة، على أن المعذور بنحو المرض لا يجوز له التحلل إلا بشرطه عند الإحرام، وإذا شرطه فله التحلل كما تقدم بيانه.

وأما في صورة الفوات بسبب عدم القدرة على قطع مرحلتين فأكثر في يوم واحد فليزمه القضاء أيضاً؛ لأنه فوات محض؛ حتى لو فرض أنه كان محصراً بالحصر العام في هذه الصورة؛ لما أفاده الحصر شيئاً لما تقدم، أنه فوات محض كما يصرح به كلامهم.

وعبارة الإيضاح للإمام النووي: (فرع: لو صد عن طريق، وهناك طريق آخر يتمكن من سلوكه، بأن يجد شرائط الاستطاعة فيه لزمه سلوكه، ولم يجز له التحلل سواء طال ذلك الطريق أم قصر، وسواء رجا الإدراك أم خاف الفوات أم تيقنه، فإن أحصر في ذي الحجة وهو بالشام أو بالعراق مثلاً فيجب المضي والتحلل بعمل عمرة، فإن سلك الطريق الثاني ففاته الحج، نظر إن كان الطريقان سواء لزمه القضاء؛ لأنه فوات، وإن كان في الطريق الثاني سبب حصل الفوات به، كطول أو خشونة أو غيرهما لم يجب القضاء على الأصح؛ لأنه محصر ولعدم تقصيره) انتهت

عبارة الإيضاح ومثله في الروضة تأملها، فإنها نص صريح مزيل للشبهة.

قوله: «وإن قلتم في غير هذا الفوات أو في هذا الفوات بالقضاء، فعلى الأجير أو الميت أو كيف؟» جوابه: أنه تقدم عن الروضة والعباب والتتمة وحاشية الإيضاح للشيخ ابن حجر وغيرها، أنه بفوات الحج ينقلب الإحرام للأجير، فيلزمه ما كان يلزمه إذا كان النسك له ابتداء، فيلزمه التحلل بعمل عمرة والدم والقضاء، قال في الأسنى: (كالمفسد لنسكه بجامع أن كلاً مقصر) انتهى.

وقد تقدم أن الفوات لا يخلو عن تقصير، هذا إذا لم يكن الفوات ناشئاً عن حصر، وإلا فلا يلزمه القضاء كما مر بمزيد بسط، والحاصل، أن الأجير إذا فاته الحج يلزمه القضاء عن نفسه فوراً في العام القابل، وأما الميت فالحج باق في ذمته كما كان فيجب الحج عنه، ثم إن كان الأجير أجير ذمة ولم تفسخ الإجارة، فله أن يحج بالعام القابل بنائبه عن المستأجر له، ويحج بنفسه عن القضاء عن نفسه كما يؤخذ من الأسنى وحاشية الإيضاح.

قوله: «وكيف النية؟» جوابه: كيفيتها أن يقول الأجير عند القضاء عن نفسه: نويت الحج وأحرمت به قضاء لله تعالى.

قوله: «ويقع عن الأول أم لا؟» جوابه: أنه يقع قضاء للأجير

عن الحج الذي فاته وانقلب له فثوابه له كما تقدم عن العلامة ابن حجر.

قوله: «وعمن يقع؟» جوابه: أنه يقع عن الأجير نفسه؛ لأنه قضاء عن الحج الذي فاته، فانقلب له كما تقدم آنفاً، والحاصل، أن الحج الذي فاته بفوات الوقوف بعرفة انقلب له فيلزمه قضاؤه عن نفسه، فثواب كل منهما له لا للميت، والله ﷻ أعلم.

تنبيه مهم:

قال في التحفة: (أما إذا نشأ الفوات من الحصر، كأن أحصر فسلك طريقاً آخر ففاته؛ لصعوبة الطريق، أو طوله، وقد ألجأه نحو العدو أي كسلطان ظلماً إلى سلوكها، أو صابر الإحرام متوقعاً زوال الحصر فلم يزل؛ حتى فات الحج، فتحلل بعمل عمرة لم يقض؛ لأنه بذل ما في وسعه كالمحصر مطلقاً) انتهى.

ومثله في شرح المنهج: (قوله: «مطلقاً» أي حصراً من جميع الطرق كما قاله بعضهم أي قياساً على محصر حصراً غير مقيد بطريق دون أخرى، بأن صد عن جميع الطرق، وتفسير الإطلاق بهذا المعنى هنا، هو الذي يدل عليه سياق الروضة، فهو الصحيح وإن ذكره البجيرمي في حاشية المنهج بصيغة التمريض، وقال العلامة الشبراملسي قوله: «مطلقاً» أي غير مقيد بمصابرة أو غيرها) انتهى.

وأقره البجيرمي وفيه وقفة، وقال شيخنا عبد الحميد في

حواشي التحفة نقلاً عن الونائي ما نصه: (قوله: «كالمحصر مطلقاً» أي سواء كان الحصر عاماً أو خاصاً كالمريض والزوجة والولد والشرذمة) انتهى.

ومثله في حاشية الشرقاوي على التحرير، معزياً لشرح المنهج أي بناء على تفسير الإطلاق الواقع فيه بهذا المعنى، واعلم أن مأخذ الونائي والشرقاوي في تفسير الإطلاق هنا بهذا المعنى، ما قاله العلامة الزيادي في حاشية المنهج عند قوله: ولا إعادة على محصر. حيث قال كما في البجيرمي: (قوله: «ولا إعادة على محصر» أي سواء كان الحصر عاماً أو خاصاً كالمريض والزوجة والشرذمة) انتهى.

وتبعه في هذا التعبير، تلميذه العلامة القليوبي، ثم تلميذ تلميذه البرماوي في حواشيه على المنهج، ونقل عنه العلامة الجمل في حواشيه عليه وأقره، وقول الجمل بعد نقل ما ذكر عن البرماوي: ومثله في حج هو مسلم في الممثَّلِ أعني قوله سواء كان الحصر عاماً أو خاصاً، وأما بالنسبة للتمثيل أعني قوله كالمريض والزوجة. فهو تقوّل على ابن حجر ـ عفا الله عنه ـ.

وقال العلامة الزيادي قبل هذا عند قول المنهج: ولو أحرم رقيق أو زوجة. . . إلخ ما نصه: (لما فرغ من الحصر العام شرع في الخاص فقال: ولو أحرم. . . إلخ) انتهى.

وأقره البجيرمي ونقل عنه الجمل في حواشيه عليه وأقره أيضاً.

ومن هنا يعلم أن قول الزيادي السابق: «كالمريض» مثال عنده

للحصر العام، وقوله: «والزوجة» مثال عنده للحصر الخاص؛ لأن حكم المريض ذكر في متن المنهج قبل قوله: «ولو أحرم رقيق. . .إلى آخره» وعبارته: (لمُحْصَر تحلّل كمريض شَرَطَ) انتهت.

أقول: والذي يظهر لهذا الفقير، أن ما جرى عليه الشرقاوي، والونائي، وأقره شيخنا عبد الحميد هنا، من التمثيل للحصر بالمريض والزوجة والولد؛ أخذاً من كلام الزيادي المذكور، غلط مبني على غلط. أما غلط العلامة الزيادي فمن وجهين: من حيث المعنى، ومن حيث المبنى.

أما بيان غلطه من حيث المعنى فيتوقف على الاطلاع على عبارة المنهج وشرحه، وعبارته مع شرحه: (ولا إعادة على محصر تحلل لعدم وروده؛ ولأن الفوات نشأ عن الإحصار الذي لا صنع له فيه. نعم، إن سلك طريقاً آخر مساوياً للأول، أو صابر الإحرام غير متوقع زوال الإحصار، ففاته الوقوف، فعليه الإعادة) انتهت.

قوله: «ولأن الفوات نشأ. . .إلخ» صريح أن في الكلام مقدراً بعد قوله: تحلل، والتقدير: تحلل أو لم يتحلل، أي كأن صابر الإحرام متوقعاً زوال الإحصار فلم يزل؛ حتى فاته الوقوف، فيكون قوله: «لعدم وروده» راجعاً لقوله: «تحلل» ويكون قوله: «ولأن الفوات نشأ. . .إلخ» راجعاً لهذا المعطوف المقدر؛ وذلك لأنه لو لم يقدر هذا المعطوف لما كان لقوله: «ولأن الفوات

نشأ. . .إلخ» موقع هنا بعد تقييد المحصر بالتحلل؛ لأنه إذا خرج من الإحرام بالتحلل قبل فوات الحج، فلا فوات كما هو ظاهر.

وإذا علمت ذلك تعلم أن قول العلامة الزيادي: «كالمريض والزوجة» أي وهو الرقيق والفرع ليس له موقع هنا، بل غلط، وإن تبعه تلميذ تلميذه البرماوي، وأقرهما البجيرمي والجمل في حواشيهما على المنهج كما تقدم؛ وذلك لأن المريض إذا فاته الحج، تلزمه الإعادة وكذا الزوجة والفرع والرقيق.

أما المريض، ففي الإيضاح للإمام النووي ـ رحمه الله ـ ما نصه: (ليس للمحرم التحلل بعذر المرض، بل يصبر؛ حتى يبرأ سواء كان محرماً بحج أو بعمرة، فإذا برئ فإن كان محرماً بعمرة أتمها، وإن كان بحج أتمه، وإن كان قد فاته تحلل بعمل عمرة كما سبق بيانه وعليه القضاء، هذا إذا لم يشرط التحلل بالمرض، فإن كان قد شرط عند إحرامه أنه إذا مرض تحلل، أو شرط لغرض آخر كضلال عن الطريق أو ضياع النفقة أو الخطأ في العدد أو نحو ذلك، فالصحيح أنه يصح شرطه وله التحلل) انتهى، وقد تقدم ذلك.

وأما الزوجة والفرع والرقيق، فلأنهم إذا منعوا عن الإتمام وأمروا بالتحلل، فتعاصوا وامتنعوا عن التحلل؛ حتى فاتهم الحج مندرجون تحت قولهم: ومن فاته وقوف بعرفة تحلل بعمل عمرة وعليه دم وإعادة كما في الإفساد. انتهى كما لا يخفى، فافهم.

وأما بيان غلطه من حيث المبنى فلأن المرض ليس داخلاً في

الحصر العام، وكذا الزوجية، والفرعية، والرق ليست داخلة في الحصر الخاص على المعروف عند أئمتنا كما ستعلمه ـ إن شاء الله تعالى ـ، وإذا علمت أن ما وقع من العلامة الزيادي ومن تبعه، من جعل ما ذكر داخلاً في الحصر غلط، علمت أن ما وقع من الشرقاوي والونائي وأقره عبد الحميد عند تفسير الإطلاق هنا، التمثيل بمن مر المبني على ذلك الغلط، غلط أيضاً، فكل من المريض ومن ذكر بعده، إذا فاته الحج يلزمه ما يلزم غيره، من التحلل، والدم في غير الرقيق، والإعادة كما في الإفساد، وها أنا أنقل لك شيئاً من عبارات أئمتنا المعتبرين؛ لتعلم صحة ما ذكرته.

قال العلامة ابن حجر في التحفة: (والإحصار لغة: المنع، واصطلاحاً: المنع عن إتمام أركان الحج أو العمرة) انتهى. وفيها أيضاً في شرح قول المنهاج: من أحصر تحلل ما نصه: (واستعماله له أي صاحب المنهاج أحصر في منع العدو خلاف الأشهر؛ إذ هو أي أحصر استعماله في نحو المرض وحصر في العدو، كذا قيل، ورد بالآية الموافقة لما هنا، فالأشهر أن الإحصار المنع من المقصود بعدو أو نحو مرض، والحصر التضييق) انتهى.

وقول التحفة: «والإحصار لغة: المنع» أي من المقصود كما قاله آخر إذ المراد بقوله بعد: «فالأشهر أن الإحصار المنع من المقصود» أي لغة كما يأتي التصريح به عن السبكي.

وحاصل ما أفاده في التحفة، أن الأشهر عند أهل اللغة أن

الإحصار: المنع من المقصود نسكاً أو غيره، والحصر التضييق، وأن الإحصار اصطلاحاً: المنع من إتمام أركان النسك أي المنع الواقع من غير ذي سيادة أو أصالة أو زوجية، بل من نحو عدو كسلطان ظلماً كما يصرح به كلامها بعد ذلك، وصرح به في المغني أول الباب، حيث قال عقب قول المنهاج باب الإحصار والفوات ما نصه: (وما يذكر معهما من بقية موانع إتمام الحج والعمرة والموانع ستة:

أولها: الإحصار العام.. إلخ، وزاد هذه العبارة أيضاً شيخنا عبد الحميد في حاشية التحفة عقب قول المنهاج المذكور وقال في النهاية: (الإحصار في الاصطلاح المنع من إتمام أركان الحج أو العمرة) انتهى.

قال الشبراملسي في حاشيته عليها: (قوله: «المنع من إتمام.. إلخ» أي وأما في اللغة فهو المنع من المقصود كما يأتي) انتهى. أي سواء كان نسكاً أم غيره، ومراده بما يأتي ما ذكره في النهاية في شرح قول المنهاج: من أحصر تحلل ونصه: (قال المصنف أي النووي: إن الأشهر في اللغة أحصره المرض، وحصره العدو، وقال السبكي: إن المشهور من كلام أهل اللغة أن الإحصار المنع من المقصود سواء أمنعه مرض أم عدو أم حبس، والحصر التضييق) انتهى كلام النهاية.

وعبارة الإيضاح للإمام النووي: (إذا أحصر العدو المحرم عن المضي في الحج.. إلخ) انتهت.

قال الشيخ ابن حجر في حاشيته عليه: (قوله: «إذا أحصر العدو المحرم» ذكره بالهمزة، تبعاً لمن يقول أي من أهل اللغة أن المهموز وغيره يستعملان في المرض والعدو، وهو خلاف المشهور؛ إذ المشهور كما قاله أي صاحب الإيضاح النووي أن يقال أحصر المرض وحصر العدو فرقاً بينهما) انتهى.

أقول: واستعمالات الفقهاء جارية على خلاف المشهور، ولذا تارة يعبرون بالإحصار وتارة بالحصر، بناء على ذلك القول غير المشهور، أنهما بمعنى واحد في اللغة، والحاصل، أنهما عند الفقهاء المنع عن إتمام أركان النسك منعاً صادراً من نحو عدو كسلطان ظلماً، لا من ذي سيادة أو أصالة أو زوجية؛ لأنه غير داخل في الحصر ـ كما علمت ـ وأزيدك النقول؛ حتى تزول عنك الشبهة.

قال الإمام النووي في الروضة: (هي أي موانع إتمام الحج بعد الشروع فيه ستة أنواع: **الأول**: الإحصار فإذا أحصر العدو المحرمين عن المضي في الحج من جميع الطرق، كان لهم أن يتحللوا. **المانع الثاني**: الحصر الخاص الذي يتفق لواحد وشرذمة من الرفقة، فينظر إن لم يكن المحرم معذوراً فيه، كمن حبس في دين يتمكن من أدائه، فليس له التحلل، بل عليه أن يؤدي ويمضي في حجه، فإن فاته الحج في الحبس، لزمه أن يسير إلى مكة ويتحلل بعمل عمرة، وإن كان معذوراً كمن حبسه السلطان ظلماً أو بدين لا يتمكن من أدائه جاز له التحلل. **المانع الثالث**: الرق.

المانع الربع: الزوجية. **المانع الخامس**: منع الأبوين. **المانع السادس**: الدين) انتهى المقصود من كلام الروضة.

وأما المرض، فلم يجعله في الروضة من الموانع، ولم يدرجه أيضاً في الحصر الخاص ولا العام، بل ذكر حكمه في فصل على حدة، وقال في العباب وهي أيضاً: (موانع إتمام الحج والعمرة ستة: **الأول**: الحصر فإن كان خاصاً، كمن حبس ظلماً، أو بدين وهو معسر تحلل، أو موسر فلا، وإن كان عاماً فإذا منعوا من الوقوف... إلى آخره. **الثاني**: الرق. **الثالث**: الزوجية. **الرابع**: الأبوين. **الخامس**: الدَّين. **السادس**: فوات الحج بطلوع فجر النحر بعذر أو غيره) انتهى ما أردت نقله من العباب، ولم يدخل المرض في الحصر، بل ذكر حكمه في فرع مستقل، ولا الزوجية والفرعية والرق ـ كما ترى ـ.

وفي الإرشاد لابن المقري مع شيء من شرحه لابن حجر: (ولسيد منعُ قن أحرم بلا إذنه بأن يحلله، وزوج محرم له ولاية عليه من حيث الزوجية، وهو الزوجة إذا أحرم بلا إذن منه لها في ذلك بأن يأمرها بالتحلل، ولأبوي محرم آفاقي منعه من إتمام تطوع إذا أحرم بغير إذنهما بأن يأمراه أو أحدهما بالتحلل فليزمه، وخرج بقوله: «آفاقي» المكي ومن بينه وبين مكة دون مرحلتين فليس لهم منعه، لكن ظاهر كلامهم أنه لا فرق، وتحلل هو أي من ذكر من القن والزوجة والفرع وجوباً، حيث منع وتحلل جوازاً محصر وهو الممنوع من كافر أو غيره عن إتمام أركان الحج أو

العمرة، والحصر الخاص كذلك بأن حبس ظلماً أو بدين وهو معسر به، وإنما يحصل التحلل لمن ذكر من الممنوع بأقسامه إلا الرقيق بذبح ثم حلق ناوياً التحلل فيهما أي الذبح والحلق، وأما من لا يتأتى منه ذبح، كقن فتحلله بالحلق والنية فقط، ولا يقضي محصور حصراً عاماً أو خاصاً ولا ممنوع ممن مر، أي من القن والزوجة والفرع؛ لعدم وروده؛ ولأنه لا تقصير منه بوجه، إلا بفوات لوقت الوقوف لتقصيره إلا إن أخّر التحلل؛ لرجاء أمن من العدو ونحوه، فلا يقضي ما فاته والإحصار موجود، وتحلل من شرطه أي التحلل من نسك لمرض أو ضلال عن طريق ونحوه، ولا دم على المتحلل بالشرط إلا إن شرطه) انتهى.

تأمل هذا الصنيع، حيث ذكر أولاً المانع الذي هو الرق، ثم الزوجية، ثم الفرعية، ثم قال: «وتحلل» هو أي من ذكر من القن والزوجة والفرع، ثم قال: «وتحلل محصر»، ثم قال: «ولا يقضي محصور حصراً عاماً أو خاصاً ولا ممنوع ممن مر» أي من القن والزوجة والفرع، ثم قال: «وتحلل من شرطه لمرض. . . إلخ» فإنه تجده نصاً صريحاً فيما ذكرناه.

وفي مختصر بافضل مع شرحه لابن حجر: (هي أي موانع الحج ستة: الأول: الأبوة. الثاني: الزوجية. الثالث: الرق. الرابع: الإحصار العام، بأن يمنع المحرم عن المضي في نسكه من جميع الطرق. الخامس: الإحصار الخاص، فإذا حبس ظلماً أو بدين وهو معسر فله التحلل. السادس: الدين، وإذا تحلل

الثلاثة الأول أي الولد والزوجة والرقيق، هم والمحصر بقسميه أي الحصر العام والخاص عن الحج والعمرة، فليكن تحللهم بذبح ما يجزئ في الأضحية، ثم بعد الذبح الحلق مع اقتران نية التحلل بهما أي بالذبح والحلق، ولا قضاء عليهم إذا تحللوا، لا بتقصير منهم ومن شرط التحلل من إحرامه عند الشروع فيه؛ لفراغ زاد أو مرض أو غير ذلك جاز فله التحلل به) انتهى.

وفي النهاية للشمس الرملي مع المنهاج: (وموانع إتمام النسك ستة: الأول والثاني: الحصر العام والخاص وقد ذكرهما بقوله: «من أحصر تحلل، ولا يتحلل بالمرض إذا لم يشرطه، فإن شرطه أي التحلل بالمرض تحلل به على المشهور، وغير المرض من سائر الأعذار كضلال طريق كالمرض في ذلك. المانع الثالث: الرق. المانع الرابع: الزوجية. المانع الخامس: الأبوة. المانع السادس: الدين») انتهى.

ومثله في المغني للخطيب وفي الإقناع له بعد ذكر الإحصار: (وهذا أي الإحصار أحد الموانع من إتمام النسك، وثاني الموانع: الحبس ظلماً، وثالث الموانع: الرق، ورابع الموانع: الزوجية، وخامس الموانع: الأبوة، وسادس الموانع: الدين) انتهى.

وفي غاية البيان للشمس الرملي مع أصله: (ومحصر أحلّ أي من أحصر عن إتمام حج أو عمرة، بأن منعه عن ذلك عدو مسلم أو كافر من جميع الطرق، جاز له التحلل، ولا فرق بين حصر

الكل والبعض، ولا تحلل بعذر كمرض فإن شرطه تحلل به) انتهى.

وعبارة المحلي في شرح قول المنهاج: وقيل: لا تتحلل الشرذمة، ما نصه: (لاختصاصها أي الشرذمة بالإحصار كما لو أخطأت الطريق أو مرضت) انتهت.

وفي الإيضاح للإمام النووي: (إذا أحصر العدو المحرم عن المضيّ في الحج من كل الطرق، فله التحلل، ثم قال: ليس للمحرم التحلل بعذر المرض... إلخ، ثم قال: الحصر الخاص الذي يتفق لواحد أو شرذمة من الرفقة، ينظر فيه... إلخ) انتهى.

تأمل هذه النصوص التي أوردناها عن أئمة المذهب من الشيخين ومن بعدهما، هل رأيت أحداً منهم جعل المرض أو الزوجية أو الرق من الحصر؟ والحاصل، أن أئمة المذهب المعتبرين: كابن حجر، والرملي، والخطيب تبعاً للشيخين، وغيرهما، جعلوا الحصر على قسمين:

حصر عام: وهو الذي لا يختص بشرذمة أو واحد، وحصر خاص: وهو الذي يتفق لواحد أو شرذمة. ولم يجعلوا بقية الموانع من الحصر ـ كما علمت ـ من عباراتهم التي نقلناها.

ولما قال النووي في المنهاج: باب الإحصار والفوات، زاد العلامة الخطيب في شرحه عقبه وما يذكر معهما من بقية موانع إتمام الحج: والموانع ستة: أولها: الإحصار العام، وهو منع المحرمين عن المضيّ من جميع الطرق... إلخ.

ولما قال شيخ الإسلام في متن المنهج: باب الإحصار والفوات، زاد في شرحه عقبه: وما يذكر معهما، ومراده بما يذكر معهما هو بقية الموانع كما تقدم عن المغني، وأشار إليه العلامة الشبراملسي في حواشي المنهج، وجرى عليه أيضاً العلامة الجمل في حواشيه عليه، والعجب كل العجب من البجيرمي، فإنه لم يرض بهذا الكلام الحق الصواب، وزاول أن يطابق كلام شرح المنهج بالاصطلاح الذي اخترعه الفاضل الزيادي، مخالفاً لجميع أئمة المذهب المعتبرين، وتبعه هو وغيره من أرباب الحواشي من جعل جميع الموانع، ما عدا منع العدو والمرض داخلة في الحصر الخاص، حيث قال أي البجيرمي ما نصه: (قوله: «وما يذكر معهما» وهو الإعادة ودم الفوات، وقول (ع ش) وهو قوله: «ولو أحرم رقيق... إلخ» غير ظاهر؛ لأن هذا أي منع نحو الرقيق عن إتمام النسك إحصار خاص، فهو داخل في الإحصار، والتحلل من أحكام الإحصار، فليس مما يذكر معه خلافاً لبعضهم) انتهى كلام البجيرمي. ومراده ببعضهم العلامة الجمل، ويرد بأن الإعادة أيضاً من أحكام الفوات، وكذا الدم من أحكام ما يذكر معه كالفوات مثلاً فوقع فيما هرب منه.

ثم رأيت في حاشية الرشيدي على النهاية عند قول الرملي: الأول أي المانع الأول والثاني الحصر العام والخاص وقد ذكرهما بقوله: من أحصر تحلل... إلخ ما نصه: (و ح) فالرق ونحوه ليس من الحصر، فيكون زائداً على ما في الترجمة أي

ترجمة المنهاج من قوله باب الإحصار والفوات، ولك أن تقول: ما المانع من جعل ذلك من الحصر الخاص أيضاً لاتحاد الحكم ولانطباق التعريف عليه) انتهى كلام الرشيدي بحروفه.

أقول: وكون الرق ونحوه من بقية الموانع زائداً عنها في الترجمة، هو واضح كما عرفت من صريح المغني وشرح المنهج.

وقوله: «ولك أن تقول ما المانع. . .إلخ» يجاب: بأن الحصر عندهم عبارة عن منع نحو عدو كسلطان ظلماً عن إتمام أركان النسك، فخرج بقيد المنع المرض؛ لأن المراد منع مانع محسوس لا العلة المانعة، وخرج بقيد نحو عدو منع ذي سيادة أو أصالة أو زوجية وهذا ظاهر، ومعلوم من نصوصهم التي نقلناها فيما مر، لا ينكره إلا غبي أو عنيد، فتبين أن نحو الرقيق لا ينطبق عليه تعريف الحصر، ولا حكمه، فاندفع قول الرشيدي المذكور.

واعلم أن أول من اخترع هذا الاصطلاح مخالفاً للشيخين وغيرهما من الأئمة المعتبرين ممن تقدم ذكرهم، هو العلامة الزيادي فيما أعلم، ولذا عزوت الغلط إليه فيما مر، ثم جاء تلميذه الشهاب القليوبي، وغير العبارة على وجه آخر، حيث قال في حواشيه على المحلي: (وأسباب الحصر ستة: العدو، والمرض، والسيادة، والزوجية، والأصلية، والدينية)، ثم جاء تلميذه البرماوي، فنسج على منواله، ثم العشماوي وهلم جرا، وآخرهم شيخ شيخنا العلامة الباجوري قال في حواشيه على الغزي: (وأسباب الحصر ستة: أحدها: منع العدو، وثانيها:

الحبس ظلماً، وثالثها: الرق، ورابعها: الزوجية، وخامسها: الأصالة، وسادسها: الدين) انتهى. وبالجملة، ما وقع من العلامة الزيادي وتبعه من بعده، غلط موقع في المحذور، فينبغي لطالب العلم أن يتنبه لذلك؛ لئلا يقع في الغلط، والله أعلم.

وإن قلت: ما قررته من عدم دخول الفرعية والزوجية والرق في الحصر الخاص، ينافيه صنيع الشيخ زكريا في تحرير تنقيح اللباب، حيث قال: (الثالث أي من أوجه التحلل: أن يشترط في إحرامه التحلل بعذر كمرض وفراغ نفقة فيتحلل. الرابع: أن يتحلل للإحصار بذبح، فإزالة شعر إن لم يكن له إلا طريق واحد، والإحصار يكون بعدو أو بمنع والد أو سيد أو زوج) انتهى. فإن هذا صريح بأن تلك الثلاثة من الإحصار؟

قلت: لا ينافيه؛ لأن في كلامه تجريداً بقرينة تصريحه بلفظة العدو في قوله: «والإحصار يكون بعدو» ولو لم يكن في كلامه تجريد لكان قوله: «بعدو» مستدركاً؛ لأن الإحصار كالحصر هو منع العدو أي ونحوه كالحاكم ظلماً عن إتمام أركان النسك كما علم مما مر، وهو جرّده عن قيد كونه من العدو؛ حتى يصح عطف ما بعده عليه، وأيضاً لو لم يكن في كلامه تجريد للزم الفساد من جهة أخرى، وذلك لأن الإحصار المجوّز للتحلل المذكور في كلامه أولاً مقيد بعدم وجدان طريق آخر معه، والقاعدة أن المعرفة إذا أعيدت تكون عين الأولى، فيكون المعنى (ح) والإحصار الذي هو مقيد بعدم وجدان طريق آخر معه، يكون

بعدو أو بمنع والد. . . إلى آخره ولا يخفى فساده، (و ح) يتعين ما قلناه من أن في كلامه تجريداً.

فالإحصار الواقع في قول التحرير: والإحصار يكون بعدو أو بمنع والد. . .إلخ ليس بمعناه الاصطلاحي من كل وجه، ويجوز أن يكون باقياً على معناه، ويكون قوله: «أو بمنع والد. . .إلخ» معطوفاً على قوله: «للإحصار» ويؤيد هذا الاحتمال إعادة الجار في المعطوف مع زيادة منع، فافهم. وكأن منشأ غلط العلامة الزيادي من هذه العبارة: وأما المرض فقدم ذكره على الإحصار في التحرير ـ كما ترى ـ فلا يتوهم دخوله في الحصر.

والحاصل، أن صنيع الشيخ زكريا في التحرير لا يُغَبِّرُ وجه ما قررته، على أني لست بمخترع لما ذكرته، بل الحاكي لذلك الروضة، والعباب، والمغني، والنهاية، والفتح، وغيرها مما تقدم، بل الشيخ زكريا بنفسه أيضاً في شرح المنهج ـ كما عرفت ـ، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

هل كثرة الظلم والجور يمنع الاستطاعة للنسك من الرصدي والتذكرة:

سئل فيما يقع في الزمان، الذي كثر فيه الظلم والجور من الرصدي والتذكرة، هل يمنع الاستطاعة للنسك أو لا؟ وإذا مات الإنسان فيه وعليه حجة الإسلام وفي الورثة محجور عليه، فهل

يخرج أجرة الحج من الميقات من رأس المال أو من الثلث؟ وهل يجب على المرأة صرف جميع مالها في الحج؛ حتى الحلي والمسكن أو لا؟ وهل فرق بين المرأة الخلية من الزوج وبين غيرها أو لا؟ بينوا.

الجواب: والله الهادي للصواب قال أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ: والعبارة لمتن المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (الثالث أي من شروط وجوب الحج: أمن الطريق، فلو خاف على نفسه أو ماله وإن قل سبعاً، أو عدواً، أو رصدياً، وهو من يرصد الناس أي يرقبهم في الطريق أو القرى؛ لأخذ شيء منهم، ولا طريق له سواه لم يجب الحج، لحصول الضرر. أما لو كان له طريق آخر سواه، فيجب سلوكه، وإن كان أطول إن وجد مؤن سلوكه) انتهى.

ومثله في الروض، والنهاية، وغيرهما من كتب المذهب، وفي حواشي شيخنا عبد الحميد بن حسين الداغستاني على التحفة: (إن مثل الرصدي أي المذكور في كلامهم بل أولى كما هو ظاهر أمير البلد إذا منع من سفر الحج إلا بمال ولو باسم تذكرة الطريق) انتهى.

وفي فتاوى العلامة المحقق الكردي: (ما قولكم في أخذ المكس ونحوه على شخص نفسه، هل يمنع الاستطاعة للحج كما جرت به عادة أهل جدة ومكة المشرفة في أخذهم ذلك من أهل بلداننا عمان وغيرها أم لا؟ وإذا قلتم بأنه مانع للاستطاعة، فهل

يجوز لأقارب الهالك الإحجاج عنه من رأس ماله من غير رضى الورثة أم لا؟

الجواب: من شروط وجوب الحج الاستطاعة، فمن لم يستطع لا يجب عليه النسك، ومن لم يجب عليه لا يجب الإحجاج والاعتمار عنه على أحد من وصيه أو ورثته، ويجوز ذلك عنه من وارث أو أجنبي ولو بغير إذن الوارث تبرعاً، ولا يجوز من ماله لا من الثلث ولا من رأس المال بغير إذن جميع الورثة، بشرط كونهم مطلقي التصرف، ومن شرط الاستطاعة ظنُّ الأمن اللائق بالسفر لا الحضر على نفسه، وما يحتاج لاستصحابه لا على ما معه من الزائد على ما يحتاجه في طريقه إن أمن عليه في بلده. قال في التحفة: (ولو اختص الخوف به لم يستقر أي النسك في ذمته) انتهى.

والحاصل، أن المعتمد المنقول في مذهب الشافعي، عدم الوجوب وإن قل المأخوذ، لكن بشرط أن لا يكون هناك طريق آخر خال عن المكس، أما إذا كان هناك طريق آخر خال عن المكس ولو كان أبعد من الأول ولو على عشر سنين من مكة، لزمه سلوكه؛ لأداء نسكه حيث كان واجداً لمؤن ذلك الطريق كما هو مصرح به في المتون، وبالجملة، فأهل عمان لهم طريق، بل طرق إلى مكة، خالية عن المكس، فمنها أنهم يخرجون من المخا أو غيره من بنادر اليمن إلى اليمن، ثم يتوجهون صحبة الحج اليماني الآتي إلى مكة مع أميرهم الكِبْسيّ في البر من نجد اليمن، ومنها أنهم يذهبون إلى

البصرة، ثم منها براً أو بحراً إلى بغداد، ومنها إلى الشام ويأتون صحبة الحج الشامي، ويمكنهم الذهاب إلى الهند، ثم منها إلى كابل، ثم منها إلى بلد سليمانية ثم إلى أصفهان.

والحاصل، أن لهم عدة طرق يمكن سلوكها، وحينئذ يجب عليهم الحج، نعم، لو فرض أن جميع الطرق لا تخلو عن مكس، أو غلب الهلاك، أو استوى الأمران، ولا طريق خال عن ذلك، فلا وجوب عليهم حينئذ) انتهى ما أردت نقله من فتاوى الكردي، وما ذكره في أهل عمان من أن لهم طريقاً بل طرقاً خالية... إلى آخره. يقال مثله بالنسبة لأهل بلد السائل ـ حفظه الله تعالى ـ وما يليها من البلدان في زمننا.

نعم، قال العلامة الشيخ سعيد باعشن: (إن اجتماع شروطها أي الاستطاعة في سفر البر قليل؛ لأن بعضه مخوف كما في سفر أهل اليمن، وبعضه يسيرون فيه سيراً مشقاً؛ لأنهم يقطعون في مراحل كثيرة في اليوم أو الليلة، ما يزيد على المرحلة بكثير كما في سفر أهل مصر والشام إلى الحج، ولكن البحر توجد شروطها أي الاستطاعة) انتهى.

قال شيخنا المذكور بعد نقله في حواشي التحفة: (أي إن لم يوجد حين ركوبه أو خروجه منه بنحو جدة أخذ مال ظلماً كما هو أي الأخذ موجود في زمننا) انتهى. وجواب مسألتنا معلوم مما نقلناه من هذه العبارات.

وإذا علمت ذلك، تعلم أنه لا يجوز إطلاق الإفتاء بعدم

وجوب الحج في زمننا، وما في حواشي العلامة البجيرمي على الإقناع من أنه: إن كان ما يأخذه الرصدي من السلطان أو نائبه بأن جعله، له لا يمنع وجوب الحج، بل يجب حينئذ مراده به أن السلطان أو نائبه يبذل للرصدي ما يطلبه من عنده، وليس مراده به أن ما يأخذه الرصدي بإذن السلطان أو نائبه لا يمنع وجوب الحج، وإن كان قد يتبادر ذلك من عبارته، خلافاً لما توهمه بعض ضعفة الطلبة.

والجواب عن المسألة الثانية أن مقتضى كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ أن حلي المرأة اللائق بها المحتاجة للتزين به على العادة يترك لها، فلا يجب عليها صرفه في الحج، ففي الإرشاد مع شرحه لابن حجر: (وإنما يؤثر وجدانه أي وجدان نحو الراحلة والنفقة، بعد دين ولو مؤجلاً، وبعد مقدّم على زكاة فطرة من دست ثوب لائق له، ولممونه ومسكن وقن يحتاجه لنحو زمانة أو منصب، تقديماً لحاجته الناجزة) انتهى.

وقال في الفطرة من الإرشاد مع شرحه لابن حجر: (وإنما يلزمه هو أي الصاع، أو بعضه إن فضل عن ملبس له ولممونه لائق بهما منصباً ومروءة، وهو دست ثوب وما يحتاجه من زيادة عليه للبرد والتجمل وغير ذلك مما يترك للمفلس) انتهى.

وقد صرحوا ـ كما ترى ـ بأنه إنما يؤثر وجدان المؤن من نحو الراحلة في وجوب الحج بعدما يقدم عن الفطرة. وصرحوا أيضاً ـ كما ترى ـ بأن ما يحتاجه للتجمل مقدم عن الفطرة، ومعلوم أن

حلي المرأة اللائق بها المحتاجة للتزين به من جملة ما تحتاجه للتجمل به، بل صرحوا به في قسم الصدقات، ففي التحفة في شرح قول المنهاج: ولا يمنع الفقر مسكنه وثيابه، ما نصه: (ولو للتجمل بها في بعض أيام السنة وإن تعددت إن لاقت بها أيضاً على الأوجه، خلافاً لما يوهمه كلام السبكي، ويؤخذ من ذلك أي من قولهم: ولو للتجمل بها. . .إلخ صحة إفتاء بعضهم، بأن حلي المرأة اللائق بها المحتاجة للتزين به عادة لا يمنع فقرها) انتهى.

قوله: «إن لاقت بها» أي من حيث حسنها أو تعددها كما استظهره العلامة السيد عمر البصري. وقال القليوبي في حواشي المحلي عند قول المنهاج المذكور ما نصه: (قوله: وثيابه وحلي المرأة كالثياب ولو للتجمل أي ولو مرة في العام أي مع كونها أي الثياب لائقة كالحلي) انتهى. وذكر في كفارة الظهار من التحفة: (أنه يأتي في ثياب التجمل ما مر في قسم الصدقات) انتهى. يعني مثل ما مر في قسم الصدقات أي فلا تمنع ثياب التجمل الشاملة للحلي اللائق بالمرأة عجزها عن العتق، وأشار في المغني إلى أن الحج كالكفارة أي فلا تباع له ثياب التجمل، وتحصل مما تقرر، أن حلي المرأة اللائق بها المحتاجة للتزين به عادة، يترك لها فلا يلزمها صرفه في الحج.

ثم رأيت الشيخ العلامة عبد الله بن الحسين الحضرمي، صرح به في فتاويه حيث قال: (لا يلزم صرف ثياب التجمل وحلي

المرأة اللائق بها، المحتاجة للتزين به عادة في الحج، فلا يعد صاحبها مستطيعاً، ولا يلزم بيعها في الفطرة ابتداء كالكفارة، وثمن ما ذكر كهو، لكن إن كان نفيساً يمكنه الإبدال بلائق وإخراج التفاوت، لزمه ذلك في الحج والفطرة، ومتى صارت المرأة عجوزاً لا تحتاج للحلي، ووجدت شروط الاستطاعة ببيعه، لزمها بيعه والحج بنفسها أو الاستنابة) انتهى.

ويترك للمرأة الخلية عن الزوج مسكن لائق بها أيضاً، فلا يجب عليها صرفه في الحج كما علم مما تقدم عن الإرشاد وشرحه للشيخ ابن حجر. وأما المرأة المزوجة المكفية بإسكان الزوج، فلا يترك لها مسكن على المعتمد الذي جرى عليه الشيخ ابن حجر في التحفة، والشمس الرملي في النهاية، والخطيب في المغني، وشيخ الإسلام في الأسنى، والشهاب الرملي في حواشيه تبعاً لابن العماد، خلافاً للجمال الأسنوي حيث قال: يترك لها مسكن؛ لأن الزوجية قد تنقطع فتحتاج إليه، وردّ بأنه لا ينظر في الحج للمستقبل، بل المعتبر الحال وهي في الحال مستغنية.

وبما تقرر، علم الفرق بين المرأة الخلية من الزوج وبين غيرها بالنسبة للمسكن، بناء على المعتمد المذكور، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من مخيليف من ولاية صحم:

هل يصدق من استأجر ليحج عن ميت بغير شهادة:

سئل ما قولكم فيما لو استأجر إنسان رجلاً؛ حتى يحج عن

ميته بمبلغ معلوم، فسافر الرجل للحج، ثم رجع من سفره، ويزعم أنه حج عن الميت، ولا شاهد له يشهد بذلك، فهل يقبل قوله في ذلك، ويعطى بقية الأجرة أو لا يقبل قوله إلا ببينة يقيم على ذلك؟ أفتونا أثابكم الله تعالى.

فأجاب: الجواب والله الهادي للصواب، يقبل قول الأجير المذكور، في أنه حج عن الميت، حيث لم يعلم أنه كان يوم عرفة في مكان بعيد يفوته الوقوف بأرض عرفات، ففي الدعوى والبينات من التحفة ما نصه: (وتقبل دعوى أجير لم يثبت أنه بغير عرفة يومها، بحيث لا يمكنه وصوله إليها عادة من غير بينة ولا يمين) انتهى. وفي الوصية من التحفة: (قال الزبيلي: ويقبل قول الأجير إلا إن رؤي يوم عرفة بالبصرة مثلاً، حججت أو اعتمرت بلا يمين[1] وأما بحث بعضهم أنه لابدّ من يمينه، وإلا صدق مستأجره بيمينه؛ أخذاً مما مر في قول الوكيل: أتيت بالتصرف المأذون فيه، وأنكر الموكل، فيرد بأن العبارات يتسامح فيها، ألا ترى إلى ما مر، أن الزكاة ليس فيها يمين واجبة، وإن اتهم أي مالك النصاب في قوله: أديتها. ودلت القرينة على كذبه، ووارث الأجير مثله أي فيصدق أيضاً بلا يمين) انتهى.

وهذا بخلاف ما لو جاعله على أن يحج عنه أو عن ميته، فإنه

(١) قوله: مثلاً راجع لكل من قوله: يوم عرفة، وقوله: بالبصرة كما قاله شيخنا. اهـ.

لا يقبل قوله إلا ببينة كما صرح به في التحفة، وعبارتها: (وفي إن حججتَ عني فلك كذا لا يقبل إلا ببينة، وإلا حلف القائل أي المجاعل أنه ما يعلمه حج عنه، وفارقت الجعالة الإجارة، بأنه هنا أي في الإجارة استحق الأجرة بالعقد اللازم والأداء مفوض إلى أمانته، وثم أي في الجعالة لا يستحق إلا بالإتيان بالعمل والأصل عدمه فلم يقبل قوله فيه أي الإتيان إلا ببينة) انتهت.

قال العلامة ابن قاسم في حواشيها: قد يؤخذ من الفرق المذكور أن الإجارة الفاسدة كالجعالة، وأقره شيخنا عبد الحميد في حواشيه عليها، أي فلا يقبل قول الأجير في الإجارة الفاسدة أنه حج أو اعتمر إلا ببينة، كما أنه لا يقبل قول العامل في الجعالة حججت أو اعتمرت إلا ببينة، أي على أنه كان حاضرا في تلك المواقف في السنة المعينة، لا على أنه حج أو اعتمر عنه؛ لأن ذلك لا يعلم إلا منه كما في فتح القدير للعلامة الكردي، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من صحم:

هل يستحق الأجرة من فاته الحج تلك السنة بتأخيره:

سئل ما قولكم فيما لو استأجر رجلاً إجارة عين، على أن يحج عن ميته، وفاته الحج بتأخيره في تلك السنة، فهل تبقى الإجارة إلى السنة الآتية أو تنفسخ؟ وإذا حج في السنة الآتية، فهل يقع عن الميت أو لا؟ وهل يستحق الأجرة أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب بقوله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ الإجارة تنفسخ بتأخير الحج عن سنة العقد مطلقاً، فإذا حج السنة الثانية، فحجه يقع عن الميت المحجوج عنه، لكن لا من حيث تلك الإجارة؛ لأنها انفسخت، بل من حيث أنه يجوز للأجنبي أن يتبرع عن الميت بفرض النسك من غير وصية، ولا إذن منه أو من وارثه، ومقتضى ما ذكره العلامة المحقق الكردي في الفتح أنه يستحق أجرة المثل إذا حج في السنة الثانية، حيث لم يظن انفساخ الإجارة، وأنه لا أجرة له حينئذ، وإلا فلا يستحق شيئاً. وعلم مما تقرر، أن الكلام في الاستئجار لفرض النسك لا غير، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

حكم من أوصى بزيارة قبر رسول الله ﷺ ولم يقل له أن يسلم على النبي ﷺ فأي شيء يقول:

سئل ما قولكم فيما لو أوصى شخص للزيارة بمبلغ معين من الدراهم، ولم يقل أن الزائر يسلم على النبي ﷺ عنه، فأي شيء يقول الزائر عند القبر الشريف؟ فهل تحمل هذه الوصية المطلقة عند العلماء على شيء من التسليم أو الدعاء أو طلب الشفاعة؟ وماذا يقول المستأجر أو المجاعل مع الأجير أو الجعيل في عقد الإجارة أو الجعالة؟ بينوا تؤجروا والمسألة واقعة.

فأجاب بقوله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ كلام العلامة ابن حجر في غير موضع من فتاواه، صريح في أن عند إطلاق

الموصي، تحمل الزيارة على الدعاء له عند الضريح المقدس النبوي، وعبارته في الحج منها: (سئل ـ أدام الله تعالى النفع بعلومه ـ كيف صيغتا الإجارة والجعالة المختصرتان المعتبرتان، لتحصيل الحج والعمرة والزيارة؟ فأجاب بقوله: صيغة الأولى أي الإجارة: استأجرت ذمتك أو عينك بكذا؛ لتحج وتعتمر إفراداً مثلاً، وتدعو تجاه قبر النبي ﷺ عن ميتي أو عني في المعضوب.

وصيغة الثانية أي الجعالة: حج واعتمر وادعُ عند قبر النبي ﷺ لميتي أو لي ولك كذا) انتهت.

وعبارته في الإجارة منها: (سئل ـ رضي الله عنه ـ عن الصيغة المعتبرة المختصرة التامة في الإجارة للحج وزيارة قبره ﷺ. فأجاب: صيغة الإجارة للحج والزيارة: استأجرتك لتحج عن مورثي مثلاً، وتدعو له عند قبر النبي ﷺ بكذا وكذا درهماً) انتهت.

فقوله: «وتدعو تجاه قبر النبي ﷺ عن ميتي... إلخ». وقوله: «وتدعو له عند قبر النبي ﷺ». وقوله: «وادع... إلى آخره» مع إطلاق السائل الزيارةَ، صريح في أن الزيارة حالة إطلاق الموصى، تحمل على الدعاء له. ثم إن ظاهر كلام العلامة ابن حجر في فتاواه، أنه يصح الاستئجار للزيارة بمعنى الدعاء للميت مثلاً عند الضريح النبوي المكرم، وإن لم يعين الدعاء الذي يدعو به، وصرح به في باب الزيارة من حاشيته على الإيضاح للإمام النووي ـ رحمه الله ـ وعبارته: (ويصح كما مر الاستئجار على الدعاء عند القبر الشريف؛ لأنه مما يقبل النيابة، ولا يضر الجهل به،

وكذا على إبلاغ السلام له ﷺ، لا على نفس الوقوف عند القبر؛ لأنه لا يقبل النيابة؛ إذ فائدته لا تتعدى إلى المستأجر، بخلاف الدعاء والجعالة كالإجارة في جميع ذلك) انتهت.

وجرى في الحج من التحفة، على أنه لا يصح الاستئجار للزيارة ـ أعني الدعاء ثمة إلا عند تعيينه ـ حيث قال ما نصه: (وسيأتي في الإجارة أنها لا تصح على زيارته ﷺ، سواء أريد بها الوقوف عند القبر المكرم أو الدعاء ثم لعدم انضباطه، وقضيته أنه لو انضبط أي الدعاء كأن كتب له بورقة صحت وهو متجه، وأما الجعالة فلا تصح على الأول أي الوقوف عند القبر الشريف؛ لأنه لا يقبل النيابة، بل على الثاني أي الدعاء) انتهى.

ويعلم من كلام التحفة الآتي آنفاً في الإجارة أن التعميم المذكور في قوله: «سواء أريد بها... إلى آخره» مقدار زائد عما ذكره في الإجارة، وفي الإجارة من التحفة: (ودخل في تجب أي في قول المنهاج ولا تصح إجارة لفعل عبادة تجب لها نية زيارة قبره ﷺ للوقوف عنده ومشاهدته، فلا يصح الاستئجار لها كما قاله الماوردي وغيره، بخلاف الدعاء عند زيارة قبره المكرم؛ لأنه مما تدخله النيابة، وبخلاف السلام عليه ﷺ، فتدخلهما الإجارة والجعالة، واختار أبو عبد الله الأصبحي جواز الاستئجار للزيارة، ونقله عن ابن سراقة) انتهى.

وفي ذيل الجوهر المنظم للعلامة ابن حجر، أنه صححه أي القول بجواز الاستئجار للزيارة غير واحد، وعبارته: (ذكر

أصحابنا أن الاستئجار للزيارة لا يصح؛ لأنه عمل غير مضبوط ولا مقدر بشرع، وكذا الجعالة على نفس الوقوف عند القبر الشريف؛ لأنه لا يقبل النيابة، بخلافهما على الدعاء عنده؛ لقبوله النيابة، ولا أثر للجهل به أي لأنه يتسامح في أنواعه، قال السبكي: وبقي قسم ثالث وهو إبلاغ السلام له ﷺ، ولا شك في جواز الإجارة والجعالة عليه كما كان عمر بن عبد العزيز يفعل ذلك، وقيل: يجوز الاستئجار للزيارة، وصححه غير واحد وأفتى به الأصبحي محمد بن أبي بكر، وهو غير الأصبحي صاحب المعين، وهو مذهب المالكية كما نقله السبكي، وحمل ذلك على إبلاغ السلام، قال: وإلا فمجرد الوقوف لا يحصّل للمستأجر غرضنا) انتهى.

فالذي اعتمده العلامة ابن حجر في ذيل الجوهر موافق؛ لما جرى عليه في باب الزيارة من حاشية الإيضاح، من أن الجهل بالدعاء لا يمنع صحة الاستئجار عليه كالجعالة، وهو ظاهر إطلاق كلامه في الإجارة من التحفة المتقدم ذكره، خلافاً لما في حاشية شيخنا عبد الحميد عليها.

وجرى في أواخر الفصل المتعلق بوجوب الحج من حاشية الإيضاح، على أنه يمنع صحته، وعبارته: (ولا تصح إجارة، ولا جعالة، لزيارة قبره ﷺ إن تعلقت بمجرد الوقوف عنده ومشاهدته، وإن تعلقت بالدعاء، ثم صحت، وإن جهل أي الدعاء بالنسبة للجعالة؛ لأنه تدخله النيابة) انتهت. وجرى في الحج من

التحفة على هذا كما علم مما تقدم.

وتحصل مما تقرر، أن الجعالة تصح لإبلاغ السلام له ﷺ، وللدعاء عند الضريح الشريف المكرم، وإن لم يعين الدعاء الذي يدعو به الجعيل بلا خلاف، وأن الاستئجار يصح على إبلاغ السلام، وكذا على الدعاء ثمة أن عين ما يدعو به، على ما اعتمده في الحج من التحفة، وأواخر الفصل المتعلق بوجوب الحج من حاشية الإيضاح، وكذا إن لم يعين الدعاء، على ما جرى عليه في ذيل الجوهر، وباب الزيارة من حاشية الإيضاح، وقد تقدمت الإشارة إلى أن هذا هو مقتضى كلامه في مواضع من فتاواه، وأنه أيضاً تقدم ظاهر إطلاق كلامه في الإجارة من التحفة.

وعلم مما مر، أن الزيارة تطلق على الوقوف عند القبر الشريف، وعلى إبلاغ السلام له ﷺ، وعلى الدعاء ثمة، فأما الوقوف فقد تبين أنه غير قابل للنيابة، فبقي إبلاغ السلام والدعاء، وتقدم أن ظاهر كلام الشيخ ابن حجر في غير موضع من فتاواه، أن إطلاق الزيارة تحمل على الدعاء.

ثمة وانظر أي مانع من حملها على كل من إبلاغ السلام والدعاء ثمة؛ نظراً إلى العادة الجارية من أن كلاً من السلام على النبي ﷺ، والدعاء في ذلك المقام الشريف، هو وظيفة زوار الحضرة النبوية وشعارهم، ثمة لا غير مع تأيّده أي ذلك الحمل بلزوم الاحتياط في حق الميت المصرح به في كلامهم المقتضي ذلك اللزوم، حمل الزيارة عند إطلاق الموصى على كل من

إطلاقية سواء قلنا أن حمل المشترك على معنييه احتياط، أو عموم على الاختلاف بين الأصوليين. وبما قاله الإمام في النهاية، والغزالي في البسيط، والقشيري في الموضح كما في الهبة من فتاوى ابن حجر، من أن العادة تفسير اللفظ المجمل في العقود اتفاقاً، وفي الوصية من العقود كما في التحفة.

وعلم مما تقدم، أن لفظ الزيارة مجمل، وإن قلت: إن الموصي لم يتعرض لإبلاغ السلام، فحينئذ إذا قال الزائر عند حضوره في المقام الشريف: السلام عليك يا رسول الله من فلان مثلاً يكون من الكاذبين. قلت: حيث اعتبرنا ما تقرر، فتبليغ السلام يكون كمدلول لفظ الزيارة تضمنا؛ لأن معنى قول الموصي أوصيت بكذا للزيارة حينئذ أوصيت بكذا لمن يسلم عني على النبي ﷺ، ويدعو لي في ذلك المقام الشريف، فلا محذور في ذلك، فهذا ليس نظير ما قاله بعضهم، من أنه لو قال لزيد يسلم عليك فلان، والحال أن فلاناً لم يسلم عليه يكون كاذباً أي فيأثم، فليراجع وليحرر.

وكيفية صيغتي الإجارة والجعالة معلومة، مما تقدم عن فتاوى العلامة ابن حجر، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من قرية مقيس بمدينة صحار:

هل تجوز الاستنابة لمن استأجر أن يحج ويزور عن غيره:

سئل ما قولكم ـ دام فضلكم ـ في رجل جاعل رجلاً جعالة

عينية؛ ليحج ويعتمر ويزور قبر النبي ﷺ، بأن قال: جاعلتك لتحج وتعتمر وتزور قبر النبي ﷺ عن ميتي، فحج واعتمر، وضاقت مؤنته عن الزيارة، ولم يجد أحداً يقرضه، فاستناب غيره وزار ذلك الغير عن ميت المجاعل، بعدما زار عن نفسه، هل تلك الاستنابة جائزة أم لا؟

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ في الجعالة من التحفة ما نصه: (ولمن سمع النداء العام التوكيل أي في العمل كرد الآبق كهو في تملك المباح، وكذا الخاص، لكن إن لم يحسنه أو لم يلق به أو عجز عنه وعَلِمَ به القائل أي حال الجعالة وإلا فلا، وإن طرأ له نحو مرض نظير ما مر في الوكيل، فعلم أن من جوعل على الزيارة، لا يستنيب فيها، إلا إن عذر أي بنحو مرض، وعلمه المجاعل حال الجعالة) انتهى.

وفي الوكالة من التحفة مع أصلها: (وإن لم يتأت ما وكل فيه منه أي الوكيل؛ لكونه لا يحسنه، أو لا يليق به، أو يشق عليه تعاطيه مشقة لا تحتمل عادة كما هو ظاهر، فله التوكيل؛ لأن التفويض لمثله إنما يقصد به الاستنابة، ومن ثم لو جهل الموكل حاله، أو اعتقد خلاف حاله، امتنع توكيله، ولو طرأ العجز لطرو نحو مرض أو سفر، لم يجز له أن يوكل) انتهى.

والعامل في الجعالة كالوكيل كما صرح به ابن حجر في الفتاوى، ويعلم من ذلك أن في مسألتنا، إن كان الجعيل استناب لعذر كخوف، وعَلِمَ المجاعلُ ذلك العذر حالة عقد الجعالة، جاز

له الاستنابة، واستحق جميع المسمى، وإلا بأن استناب لا لعذر، أو لم يعلم المجاعل ذلك العذر حالة العقد، استحق قسط الحجة والعمرة فقط، فيحط قسط الزيارة من المسمى وهذا أعني محل جواز استنابة الجعيل عند العذر حيث لم يشرط الموصي في وصيته صريحاً أو لزوماً أن من يزور عنه يأتي بذلك بنفسه، وإلا فلا تجوز له الاستنابة مطلقاً، بل لا يجوز للوصي حينئذ أيضاً أن يأذن له في الاستنابة، فإن أذن له يكون إذنه له فيها لغواً كما أفاده العلامة ابن حجر في فتاواه حيث: (سئل عما لو أوصى بحجة، وزيارة بالقدم، بأن يأتي بهما النائب بنفسه، فجاعله الوصي كذلك، فحج ولم يزر، بل استناب من يزور عن الموصي لعذر أو دونه، هل يستحق جميع الموصى به، أو قسط الحج فقط، أو يفرق بين أن يكون معذوراً بنحو مرض حال الجعالة، فيستحق جميع المسمى، وبين أن يطرأ العذر فلا يستحق إلا قسط الحج؟ فلو أذن له الوصي في الاستنابة في الزيارة، والحالة هذه، هل يجوز أم لا؟ وعليه هل يغرم أم لا؟

فأجاب: بأن الموصي متى شرط في وصيته صريحاً، أن من يحج أو يزور عنه يأتي بذلك بنفسه، وكذلك لو شرط ذلك لزوماً بأن قال: بالقدم، وعرفه المطّرد التعبير بذلك عن إلزام النائب بأن يأتي بذلك بنفسه، وجب على الوصي في هاتين الصورتين أن يستأجر من يحج ويزور عنه إجارة عين أو أن يجاعل من يفعل ذلك ويشترط عليه عدم الاستنابة فيه، فإن العامل في الجعالة

يجوز له أن يوكل من يحصّل العمل، لكن لا مطلقاً، بل فيما يعجز عنه، أو لا يليق به ما لم يشترط عليه أن يتولى ذلك بنفسه، وحينئذ أي حين اشترط عليه أن يتولى ذلك بنفسه، لا يجوز له التوكيل مطلقاً أي سواء كان معذوراً أم لا كما هو ظاهر، فمتى استؤجرت عين إنسان أو جوعلت عينه وشرط عليه عدم الاستنابة مطلقاً فاستناب من يزور عن الموصي لم يستحق هو ولا نائبه شيئاً في مقابل الزيارة، وإنما يستحقه الحاج قسط الحجة فقط، سواء في ذلك استناب لعذر أو لغيره، وسواء كان معذوراً حال الجعالة أم لا؟ وإنما يستحق قسط الحجة مطلقاً لوقوعها للمحجوج عنه إجزاء وثواباً. وبما تقرر، علم أنه لا يجوز للوصي أن يأذن له في الاستنابة، فإن أذن له فيها، كان لغواً ولا غرم عليه فيما يظهر؛ لأن الزيارة وقعت للمباشر ولم تقع للموصي ولا للوصي، ومن لا يقع العمل مسلماً له، غرم عليه كما دل عليه كلامهم في باب الجعالة.

هذا إن كان الأجير أو العامل عالماً بفساد الإجارة أو الجعالة، وإلا فالذي ينبغي أن له أجرة المثل على الوصي، ولو جاعل الوصي من يحج ويزور ولم يشترط على أن يأتي بذلك بنفسه، فالذي يظهر صحة الجعالة، وإن قلنا أنه يجب عليه أن يشرط على العامل الإتيان بذلك بنفسه؛ لأن إيجاب ذلك ليس لتوقف صحة المجاعلة منه عليه، بل لأن فيه مراعاة؛ لغرض الموصي، واحتياطاً في أمر العامل؛ حتى لا يوكل في ذلك، وأما

إذا لم يشرط الموصي على من يحج ويزور عنه أن يأتي بذلك بنفسه، فإن استناب من جاعله الوصي من يزور عن الميت؛ لعجزه عن الزيارة بنفسه، استحق أجرة الزيارة أيضاً، سواء كان عاجزاً عند الجعالة أم طرأ عجزه بعدها، وسواء أعمل النائب له تبرعاً أم بعوض، وأما إذا استناب مع قدرته على الزيارة بنفسه، فأنه لا يستحق شيئاً من قسطها أي الزيارة مطلقاً) انتهى ملخصاً.

قوله: «فالذي يظهر صحة الجعالة. . . إلخ» أي ولكن الجعيل في هذه الصورة له أن يستنيب عند العذر، لا مطلقاً كما علم مما مر.

قوله: «سواء كان عاجزاً عند الجعالة. . . إلى آخره» سبق قلم، فالصواب حذف هذا التعميم؛ لأن الكلام في الجعالة العينية كما يصرح به قوله الآتي آنفاً: «وأما إذا استناب مع قدرته. . . إلخ» وقدرة الجعيل على العمل حالة عقد الجعالة في الجعالة العينية، شرط لصحتها كما صرحوا به، بل صرح ابن حجر بنفسه أيضاً في فتوى أخرى له حيث قال: بعد تقسيم الجعالة والإجارة للزيارة إلى عينية وذمية: (ويشترط في هذا القسم أي العينية قدرة الأجير أي والجعيل على الشروع في العمل بنفسه، بأن لا يكون ثَم مانع له من الخروج أي للزيارة كخوف أو مرض أو نحوهما، واتساع الوقت للعمل، وأن يوجد العقد حال الخروج، وأما القسم الثاني أي الذمية فيصح، سواء أعين السنة الحاضرة أو سنة مستقبلة، ولا يشترط قدرته على السفر بنفسه، بل له الاستنابة وإن قدر عليه بنفسه) انتهى بحذف.

وحاصل ما تقدم، أنه إذا شرط الموصي في وصيته، أن يزور العامل بنفسه، لا يجوز له الاستنابة مطلقاً، وإذا لم يشرط الموصي ذلك، فله الاستنابة في تحصيل العمل عند وجود عذر كخوف أو مرض، بشرط علم المجاعل بذلك حال الجعالة.

وأما إذا لم يكن ثم عذر، بأن استناب مع قدرته بنفسه، أو لم يعلم المجاعل ذلك العذر، فلا يجوز له الاستنابة، فإن استناب فليس له إلا قسط الحجة والعمرة من المسمى، وهذا في الجعالة العينية كما في مسألتنا، وأما في الجعالة الذمية، فتجوز الاستنابة مطلقاً وإن لم يكن ثَم عذر، وحيث جوّزنا للعامل الاستنابة، فيجب عليه أن لا يستنيب إلا عدلاً كالوصي، فإنه يجب عليه أن لا يجاعل أو يستأجر عن الميت إلا عدلاً.

قال العلامة ابن حجر: (لأنه متصرف عن الغير يلزمه الاحتياط، وغير الثقة لا يوثق به بأن يحج عن الميت وإن شوهد؛ لأن المدار على النية، وهي أمر قلبي لا اطلاع لأحد عليه، وبه يعلم أنه لا فرق بين من استؤجر أو جوعل لأداء فرض أو تطوع كنفل حج أوصى به أو زيارة أوصى بها؛ لأن ذلك وإن كان تطوعاً في الأصل إلا أنه بالوصية صار واجب الأداء، وما وجب أداؤه لا يخرج عن عهدته بفعل الفاسق له؛ لأنه غير أمين ومشاهدة أفعاله لا تمنع خيانته لارتباطها بالنية ولا مطلع لأحد عليها كما تقرر) انتهى.

واستظهر العلامة ابن حجر، أن المراد بالعدالة هنا العدالة

الظاهرة دون الباطنة، وزيارة من استنابة العامل عن نفسه أو لا ليست بشرط لصحة استنابة العامل، خلافاً لما يوهمه كلام السائل، وخلافاً لما توهمه بعض من تصدر للإفتاء من قُطّانِ باطنة عمان، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد مقيس بصحار:

هل يصح حج من لم يخرج زكاة ماله:

سئل ـ رحمه الله ـ عمن حج بمال، لم تخرج منه الزكاة، فهل حجه صحيح أو لا؟ أفتونا.

فأجاب: الجواب المال الذي لم تخرج منه الزكاة من الأموال الحرام، ومن حج بمال حرام يصح حجه، ولكن لا ثواب له.

ففي السراج في شرح حديث: «**إِذَا حَجَّ الرَّجُلُ بِمَالٍ مِنْ غَيْرِ حِلِّهِ فَقَالَ: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، قَالَ اللهُ: لَا لَبَّيْكَ وَلَا سَعْدَيْكَ، هَذَا مَرْدُودٌ عَلَيْكَ**» رواه ابن عدي والديلمي مرفوعا من رواية ابن عمر ما نصه: (أي لا ثواب لك فيه وإن صح وسقط به الفرض، كما لو صلى في ثوب مغصوب) انتهى. وقال العلامة الحفني في حواشي الجامع: (قوله: «لا لبيك.. إلخ» أي لا قبولاً ولا إسعاداً ولا رضا ولا خيراً لك؛ لتلبسك بالحرام فهو مردود أي ثوابه وإن حصل به سقوط الواجب عنه، وكذا لو حج عن غيره أو عن والديه أي بالمال الحرام) انتهى.

ثم رأيت في فتاوى بعض المتأخرين من أئمتنا التصريح بما

نقرر، حيث قال بعد كلام: (ومع ذلك أي مع وجوب رد المال الحرام على مالكه، وكلما مر عليه زمن يكون آثماً ببقائه عنده، ومع كون الورع ترك ما فيه شبهة من حج من مال حرام أو شبهة صح حجه وعمرته ووقع عن فرض الإسلام. نعم، لو وجب عليه دم من دماء الحج، واشترى دماً بعين المال الحرام، لم يجزه، وبقي الدم في ذمته، فإن اشتراه في ذمته، ثم دفع المال الحرام، لم تبرأ ذمته، ولكن الدم يجزيه عن الدم الواجب. نعم، الإمام أحمد ـ رضي الله عنه ـ لا تصح العبادة عنده بالمال الحرام؛ لشدة ورعه) انتهى ملخصاً، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد سنيسلة بولاية صور:

فيمن استؤجر أن يحج ومات قبل أن يحج فهل يستحق شيئاً من الأجرة أو لا:

سئل ما قولكم ـ أدام الله تعالى النفع بكم ـ فيما لو استؤجر رجل؛ حتى يحج عن ميت، ومات الأجير في جدة قبل الحج، فهل يستحق شيئاً من الأجرة أو لا؟ أفتونا آجركم الله تعالى.

فأجاب: الجواب إن مات الأجير المذكور قبل الإحرام بالحج فلا يستحق شيئاً، أو بعد الإحرام يستحق القسط من المسمى.

عبارة التحفة للعلامة ابن حجر: (مات أجير العين قبل الإحرام لم يستحق شيئاً، أو بعده أي بعد الإحرام استحق، لأنه أتى ببعض المستأجر عليه، وإن لم يجز عن المستأجر له بالقسط بأن

توزّع أجرة المثل على السير والأعمال، ويعطى ما يخص عمله. قال بعضهم: من المسمى، وقال بعضهم: من أجرة المثل، والذي يتجه الأول أي القول الأول المعتبر للمسمى) انتهت.

ومثله في شوارق الأنوار والفتح للعلامة الكردي: قوله: «والأعمال» أي أعمال الحج. قوله: «ويعطي ما يخص عمله» والمراد بالعمل هنا، ما يشتمل السير الواقع قبل الإحرام، والشروع في أعمال الحج.

وعبارة شارح في باب الإجارة: (وتنفسخ أي الإجارة بقسط المسمى للزمان الماضي إن انفسخت الإجارة في الأثناء أي أثناء المدة كموت الأجير الذي استؤجر للحج وقد مات بعد الإحرام بالحج، سواء أتى ببعض الأعمال أو لا، فإن الإجارة تنفسخ فيه بقسط المسمى الموزع على ما عمل وما لم يعمل، ويوزع المسمى على العمل والسير جميعاً؛ لأن للوسائل حكم المقاصد، وتعب الأجير في السير أكثر أي من العمل، فيبعد أن لا يقابل بشيء إلا إن مات قبل الإحرام، فإنها تنفسخ بلا قسط الأجرة؛ لأن عمله لم يتصل بالمقصود، فصار كما لو أحضر الأجير في البناء الآلات عند موضع البناء ولم يَبْنِ، لا يستحق شيئاً) انتهت.

فإذا كانت أجرة المثل لمن يحج عن الميت من بلده، ويحرم من ميقات بلد ذلك الميت مائة ريالاً مثلاً، وأجرة المثل لمن يحج عنه من نحو جدة ويحرم من ميقات بلده أيضاً خمسين ريالاً،

يستحق الأجير المذكور الذي مات في جدة في مسألتنا نصف المسمى على المعتمد الذي استوجهه ابن حجر في التحفة ونقله في حاشية الإيضاح عن مقتضى كلام ابن الرفعة: فلو كان المسمى مائتي ريال استحق مائة ريال منه، أو كان المسمى مائة وخمسين ريالاً استحق خمسة وسبعين، هذا إن مات بعد الإحرام من ميقات بلد الميت المستأجر عنه، وأما إذا مات قبل الإحرام فلا يستحق شيئاً كما علم مما تقدم، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من الباطنة:

هل يجوز أن يأخذ الانسان من يحج عن ميته الذي وجب عليه الحج بالنفقة له فقط بلا شيء آخر:

سئل ـ رحمه الله ـ ما قولكم فيما لو أراد إنسان أن يأخذ من يحج عن ميته الذي وجب عليه الحج بالنفقة له فقط بلا شيء آخر، فهل يجوز ذلك؟ وما مقدار تلك النفقة إذا اختلفا في أثناء الطريق فيه؟ وما صورة عقد ذلك؟ بينوا جوزيتم خيراً.

فأجاب بقوله: الجواب يجوز ذلك، والنفقة تكون بقدر الكفاية، وصفة العقد كأن يقول: حج عن ميتي فلان وأعطيك النفقة.

ففي الروض مع شرحه لشيخ الإسلام زكريا: (يجوز أن يحج عنه أي المعضوب أي ومثله الميت بالنفقة وهي قدر الكفاية، كما يجوز بالإجارة والجعالة، وذلك بأن يقول: حج عني وأعطيك

النفقة، أو أنا أنفق عليك واغتفر فيه جهالتها أي النفقة؛ لأنه ليس إجارة ولا جعالة وإنما هو أرزاق[١]. على ذلك كما يرزق الإمام وغيره على الأذان ونحوه من القرب، فهو تبرع من الجانبين، ذاك بالعمل وهذا بالرزق، بخلاف الإجارة والجعالة فإن استأجر بها أي بالنفقة كأن قال: استأجرتك للحج بنفقتك، أو حج عني بها، لم يصح لجهالة العوض) انتهى.

وفي تجريد العلامة الشوبري عليه: (قوله: «كأن قال استأجرتك للحج بنفقتك أو حج عني بها» قال شيخنا ـ يعني الشمس الرملي ـ: هذه جعالة فاسدة؛ لجهالة عوضها، وهي غير التي تقدمت في كلام الشارح؛ إذ فيها وأعطيك النفقة فهو وعد ينصرف إلى الأرزاق، فخرج عن الإجارة والجعالة) انتهى، وهذا الذي نقلناه مشتمل على مقصود السائل وزيادة، والله أعلم.

---

(١) قوله: «وإنما هو أرزاق» قال في العناية: الأرزاق جمع رزق بفتح الراء والعامة تكسرها وهو ما يقطعه السلطان ويرسم به كما في الكشف. انتهى.



كتاب البيع

حكم البيع والشراء بالنوت:

سئل ما قولكم فيما اشتهر بالنوت[١]، وهي ورقة منقوشة بصورة مخصوصة، أحدثها سلاطين هذا الزمان؛ للمعاملة والبيع والشراء بها كالنقد، هل يصح البيع والشراء بها أو لا؟ وهل تصير هي أو ما يملك بها عرض تجارة يجب بعد تمام الحول إخراج زكاته أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب رحمه الله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قال شيخنا خاتمة المحققين عبد الحميد بن حسين الداغستاني في حواشيه على التحفة: (لا تصح المعاملة بها، ولا يصير المملوك منها أو بها عرض تجارة، فلا زكاة فيه، فإن من شروط المعقود عليه ثمناً أو مثمناً: أن يكون فيه في حد ذاته منفعة مقصودة يعتد بها شرعاً بحيث يقابل بمتمول عرفاً في حال الاختيار، والورقة المذكورة ليست كذلك، فإن الانتفاع بها في المعاملات، إنما هو بمجرد حكم السلاطين بتنزيلها منزلة النقود، ولذا لو رفع السلاطين ذلك

---

(١) قوله: «النوت» بوزن لوط كلمة غير عربية ويقال له النوط بالطاء المهملة بدل التاء المثناة بل هو أشهر في لسان التجار من العرب. اهـ.

الحكم، أو مسح منها رقم لم يعامل بها ولا تقابل بمال. نعم يجوز أخذ المال في مقابلة رفع اليد عنها) انتهى. وفيه نظر واضح.

والذي يقتضيه كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ أنه تصح المعاملة والبيع والشراء بها، عبارة فتح الجواد للشيخ ابن حجر مع أصله: (ولا بيع أي ولا يصح بيع حبتي نحو أرز أو زبيب ولو في زمن الغلاء؛ لانتفاء النفع بذلك لقلته، ومن ثم لو تلف لم يضمن، وإن حرم غصبه وكفر مستحله ووجب رده، والحبتان في ذلك ليستا بشرط؛ إذ الضابط أخذاً من العلة أن لا يعد مالاً عرفاً؛ لقلته كعشرين حبة خردل، بخلاف عشرين حبة حنطة، وفيه أي في كون عشرين حبة حنطة يعد مالاً، إشكال أجبت عنه في الأصل أي في شرحه الكبير على الإرشاد المسمى بالإمداد) انتهت ملخصة.

وعبارة فتاوى الشيخ ابن حجر في الغصب: (من أتلف زرعاً لا قيمة له عند الإتلاف، لا شيء عليه غير التعزير كما صرح به أصحابنا، حيث قالوا: لا يصح بيع ما لا يتمول كحبتي بر أو زبيب).

ومع هذا يحرم غصب ذلك، ويكفر مستحله، ويجب رده، فإن أتلف فلا ضمان؛ إذ لا مالية لذلك، وقضيته أن التعبير بحبتي حنطة مثال، ومن ثم عبرا في التتمة والبحر بحبات حنطة، وبه

يعلم أن كل ما لا يعد مالاً في العرف لقلته، لا يضمن ولا يصح بيعه، وهو ما اعتمده الزركشي، قال: (كعشرين حبة خردل بخلاف عشرين حبة حنطة) اهـ. واعترض تمثيله بذلك بما رددته في شرح الإرشاد. انتهت.

وحيث حكموا بصحة بيع عشرين حبة بر ـ كما ترى ـ اكتفاء بما فيها من النفع وإن كان قليلاً، فيصح بيع تلك الورقة من باب أولى؛ إذ لا شك أن نفع تلك الورقة أكثر من نفع عشرين حبة بر؛ إذ هي تصلح لكتابة بعض الوثائق ونحوها في ظهرها كما لا يخفى، فحينئذ فهي في حد ذاتها فيها منفعة مقصودة، يعتد بها شرعاً بحيث تقابل بمتمول عرفاً في حال الاختيار أي من شأنها ذلك، بقطع النظر عن حكم السلاطين بذلك.

فقول شيخنا المذكور: «والورقة المذكورة ليست كذلك، فإن الانتفاع بها في المعاملات، إنما هو بمجرد حكم السلاطين.. إلخ» ممنوع، ومما يصرح بما قررناه من صحة المعاملة والبيع والشراء بتلك الورقة، ما ذكروه من صحة اشتراء زجاجة ظنها جوهرة بثمن الجوهرة، وقيدوه بقولهم: حيث كانت لها قيمة ولو أقل متمول، ومعلوم أن الزجاجة التي تلتبس بالجوهرة لكونها في حجم الجوهرة لا تساوي أكثر من تلك الورقة، بل أقل، وحيث صح بيع تلك الزجاجة كما صرحوا به، فمن باب أولى يصح بيع الورقة المذكورة.

ويعلم مما تقدم عن فتح الجواد والفتاوى للشيخ ابن حجر، أن ما يقتضيه كلام بعض أئمتنا، من أن ما فوق حبتي الحنطة، أو ما فوق النواة، أو ما فوق الحصاة، أو ما فوق قشرة البصلة، أو ما فوق قمع الباذنجان متمول، حيث مثلوا؛ لما يتمول لقلته بحبتي الحنطة، وبعضهم بالنواة والحصاة وقشرة البصلة وقمع الباذنجانة الصادق ذلك، بنحو ثلاث حبات حنطة ونحو نواتين ليس مراداً لهم، وإن جرى على هذا المقتضى العلامة المحقق الشيخ محمد بن سليمان الكردي في فتاواه، وعبارتها: (سئل ـ رحمه الله ـ إذا قال الزوج لزوجته: إن أعطيتني الورقة، فأنت طالق. والورقة ما تسوي ولا ربع ديواني، ولكن مكتوب فيها صداقها الآجل، فهل إذا أعطته الورقة يقع الطلاق خلعاً؟

الجواب: يقع الطلاق خلعاً بإعطائه الورقة، وإن قلت قيمتها؛ إذ يصح الخلع بأقل متمول. قال في متن المنهج: وشرط في العوض صحة إصداقه، قال في التحفة في شرح قول المنهاج: ما صح مبيعاً صح صداقاً، ما نصه: فلغو تسمية غير متمول وما لا يقابل بمتمول كنواة وترك شفعة وحد قذف. . . إلى آخر ما في التحفة. وفي البيع من شرح المنهج: ولا يصح بيع نحو حبتي بر كحبتي شعير؛ لأن ذلك لا يعد مالاً وإن عد بضمه إلى غيره. انتهى. قال في التحفة: لانتفاء الانتفاع بذلك لقلته، ومن ثم لم يضمن، وإن حرم غصبه، ووجب رده، وكفر مستحله، وعده

مالاً بضمه لغيره، أو بنحو غلاء لا أثر له كالاصطياد بحبة في فخ. انتهى. فعلم إن ما زاد على نحو حبتي الحنطة أو نحو عشرين حبة خردل كما في التحفة، يصح جعله ثمناً وصداقاً وعوض خلع، ولا ريب أن الورقة مما يصح جعله ذلك، والله أعلم) انتهت عبارة فتاوى الكردي.

وحيث ثبتت صحة المعاملة والبيع والشراء بالورقة المذكورة، تصير هي أو ما يملك بها عرض تجارة، يجب إخراج زكاته بعد تمام الحول، وما وقع من شيخنا المذكور مما تقدم عنه مخالفاً لذلك ليس بصواب، وإن نقله بعض فضلاء العصر في حواشيه على فتح المعين وأقره، فينبغي التنبه له، والله أعلم.

هل يجوز التعامل مع الكافر الحربي في المعاملة الفاسدة كعقد الربا؟

سئل ما قولكم في المعاملة الفاسدة مع الكافر الحربي كعقد الربا معه، هل يجوز للمسلم فعل ذلك معه أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب لا يجوز ذلك كما صرح غير واحد، ومنهم العلامة ابن حجر في فتاواه حيث قال: (الذي صرح به أئمتنا أن العقد مع الحربي بالاختيار كهو مع المسلم، فلا بد من حل ما أخذه المسلم منه بعقد، أن توجد جميع شروط البيع فيه، وإلا لم يحل له أكله ولا التصرف فيه، فعلم أنه لا يجوز أخذ الربا منه، ولا التطفيف في كيل أو وزن أي عند المعاملة معه، ومن فعل ذلك عزر عليه التعزير الشديد) انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

فيمن باع ماله ثم ادعى أنه كان عند البيع أعمى، وأنكر المشتري، ولا بينة هناك. فمن المصدق منهما:

سئل ما قولكم علماء الإسلام في من باع مالاً له، وقبض ثمنه الحال، وأقبض المبيع للمشتري، ثم بعد خمسة أشهر ادعى بأنه كان عند البيع أعمى كما هو الآن كذلك، وأنكر المشتري ذلك، ولا بينة هناك تشهد بالمدعى، فمن المصدّق منهما، فقد حصل في هذه المسألة اضطراب بين بعض طلبة العلم، فمنهم من قال: يصدق البائع بلا يمين، ومنهم من قال: غير ذلك. بينوا ما هنالك.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قول السائل ـ حفظه الله تعالى ـ: «ثم بعد خمسة أشهر ادعى بأنه كان عند البيع أعمى» يقتضي أن عمى البائع طارئ لم يعرف قبل البيع، بل عماه عند البيع غير ثابت أيضاً، بل أمر ادّعائي فقط، وعلى هذا فلا يصدق البائع، بل المصدق هو المشتري في نفي عماه؛ للقاعدة وإن كانت أغلبية؛ لأنهم استثنوا منها صوراً أن مدعي صحة العقد هو المصدق بيمينه دون مدعي فساده.

ففي المنهاج مع شرحه للعلامة ابن حجر: (ولو ادّعى أحدُ العاقدين صحة البيع أو غيره من العقود، وادعى الآخر فساده باختلال ركن أو شرط كأن ادّعى أحدهما رؤيته أي المبيع وأنكرها الآخر، فالأصح تصديق مدعي الصحة بيمينه غالبا؛ لأن الظاهر في العقود الصحة، وأصل عدم العقد الصحيح يعارضه

أصل عدم الفساد في الجملة) انتهى. ولأن الأصل في كل حادث تقديره بأقرب زمن كما صرح به في التحفة وغيرها، فحدوث عمى البائع بعد البيع أقرب من حدوثه عند البيع، نعم، إن عرف للبائع عمى أيضاً قبل البيع صدق بيمينه، ففي التحفة أثناء الكلام على ما استثنوا من القاعدة السابقة ما نصه: (لو زعم أنه عقد، وبه نحو صبأ أمكن، أو جنون، أو حجر أي كسفه، وعرف ذلك فيصدق فيما عدا النكاح بيمينه) انتهى. أي فيصدق هنا مدعي الفساد على خلاف القاعدة إلا في النكاح، ولكن ضعفه العلامة الشمس الرملي في النهاية، فجعل غير النكاح من بقية العقود كهو، فقال: (وهو أي تصديق مدعي الصبأ أو نحو الحجر حالة العقد تفريع على تصديق مدعي الفساد أي وهو مرجوح كما في متن المنهاج، ثم قال: وفارق ما ذكرناه أي هنا من عدم تصديق مدعي الصبا ونحو الحجر مطلقاً، سواء أمكن الصبأ، أو عرف له الحجر، أو ما سيأتي في الضمان أي من تصديق من ادعى ذلك إن أمكن الصبأ، أو عرف نحو الحجر بأن المعاوضات يحتاط فيها غالباً والظاهر أنها تقع بشروطها) انتهى.

واعلم أنه قد وقع من العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية في هذا المقام، ما هو وهم منه في فهمه؛ لمعنى كلام النهاية، وقد تنبه لبعضه تلميذه العلامة الرشيدي[1] في حواشيه عليها، ثم

---

(١) قف على أن العلامة الرشيدي هو تلميذ العلامة الشبراملسي ولكل منهما حاشية قيمة على نهاية المحتاج. انتهى لكاتبه حبيب المجزي.

قال في النهاية ومثله في التحفة: (ويؤخذ من ذلك أي من اشتراط تعرف الجنون والحجر في تصديق مدعيهما أن من وهب في مرضه شيئاً فادعت ورثته غيبة عقله حال الهبة لم يقبلوا إلا إن علم له غيبة قبل الهبة وادعوا استمرارها إليها) انتهى.

وفي البيع من الغرر: (إذا قال السيد: كاتبتك وأنا مجنون، أو محجور علي وعرف له ذلك، فإنه المصدق ذكره الرافعي في بابه) انتهى، أي لأن الكتابة ليست معاوضة محضة بخلاف البيع كما قاله بعضهم.

قال العلامة ابن قاسم في حواشيها ما نصه: (قوله: «فإنه المصدق» ومثله ما لو ادعى القاتل، أنه كان يوم القتل صبياً أو مجنوناً وعرف ذلك، أو الضامن أنه كان حين الضمان صبياً أو مجنوناً وعرف ذلك، بخلاف ما لو ادعى أحد المتبايعين ذلك أي فلا يصدق، والفرق أن البيع معاوضة محضة، فالظاهر أنه لا يقدم عليها إلا مستوفي الشروط، هذا هو المعتمد، وينبغي أن أحد المتآجرين كأحد المتبايعين، بخلاف الواهب إذا ادعى ذلك، فينبغي أنه المصدق رملي) انتهى.

ويعلم مما تقرر أن المصدق في مسألتنا، هو المشتري بيمينه بالاتفاق، أما على ما اعتمده العلامة الشمس الرملي فظاهر، وأما على ما اعتمده العلامة ابن حجر فلما تقدم في صدر الجواب من أن مقتضى كلام السائل إن عمى البائع طارئ لم يعرف قبل البيع، فلا يصدق حينئذ عنده أيضاً.

وبما تقرر، علم أن قول من قال: إن البائع يصدق بلا يمين في مسألتنا ليس بشيء، بل وهم قبيح وكذب صريح على المذهب، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

هل يجوز للدائن أن يأخذ مقداراً زائداً عن دينه تقدر زكاته؟

سئل ما قولكم فيمن كان وكيلاً لاستيفاء دين من ثمن مبيع بقي على المدين سنين عديدة، فاستوفى منه الدين، وأخذ منه زائداً على أصل الدين بقدر زكاة تلك السنين؛ حتى يخرج الزائد عن زكاة تلك المدة، فهل يجوز أن يخرج عن الزكاة المذكورة ذلك المقدار المأخوذ من الدين جبراً وقهراً أو لا؟ وهل للمدين مطالبته به أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ الذي ارتكبه الوكيل المذكور من أخذه من المدين مقداراً زائداً على أصل الدين، هو أمر لا يجوّزه الإسلام، فهو حرام محض باتفاق علماء الملة المحمدية، بل هو أخبث وأقبح من ربا الجاهلية المجمع على حرمته كما في الكتابة من مغني الخطيب.

قال العلامة ابن حجر: (ثمة من التحفة كان أحدهم أي الكفار أيام الجاهلية، إذا حل دينه قال لمدينه: اقض أو زد، فإن لم يقضه زاد في الدين والأجل) انتهى.

ووجه كون ما في مسألتنا أخبث وأقبح من ربا الجاهلية، أن

الجاهلية كان ذلك جارياً بينهم بنوع من الموافقة والمراضاة، والزائد المأخوذ من المدين في مسألتنا، إنما أخذ منه جبراً وقهراً بلا موافقة ولا مراضاة، والمال شقيق الروح، ولهذا جعل النبي ﷺ مال المسلم مساوياً لدمه كما في الحديث المشهور، فيجب على الوكيل المذكور، أن يتوب إلى الله تعالى من هذه الجريمة العظيمة، ويرد على المدين المقدار الزائد على أصل الدين فوراً؛ لأنه غاصب فهو محكوم عليه بالفسق؛ لأن الغصب من الكبائر، وإن أخرجه عن الزكاة لا يقع موقعها؛ لأنه باق في ملك المدين ـ كما علم مما تقرر ـ فله المطالبة به والاسترداد منه بكل وجه يقدر عليه، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من مدينة العين:

في رجل باع نخلاً وبقي المبيع تحت يد البائع ثم مات فأراد المشتري قبض المبيع فمنعه ورثة البائع:

سئل ما قولكم علماء الإسلام في رجل باع نخلاً له من ابن أخيه بإيجاب وقبول، وقبض الثمن منه، وبقي المبيع تحت يد البائع زماناً؛ لأن ابن أخيه في بيته، ولم يقبض المبيع؛ حتى مات البائع، فأراد المشتري قبض المبيع، فمنعه ورثة البائع، واحتجوا بأن المشتري لم يجزه في حياة البائع وبطل البيع، وقسموا المال المبيع؟ أفتونا في هذا يرحمكم الله تعالى.

فأجاب: الجواب ـ والله تعالى الهادي للصواب ـ قبض غير المنقول كالنخل إذا سلم المشتري للبائع الثمن، يحصل بمجرد

التخلية بينه وبين المبيع، وإن لم يأذن له لفظاً في القبض مع مضي زمن يمكن فيه الوصول إليه، إن لم يحضره المتعاقدان عند البيع، فلا يشترط في حصول القبض دخول المشتري فيه ولا تصرفه فيه، ففي متن المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (وقبض غير المنقول من العقار ونحوه كالأرض وما فيها من نحو بناء ونخل تخليته للمشتري، بلفظ يدل عليها من البائع، وتمكينه من التصرف فيه، فإن لم يحضر العاقدان المبيع العقار اعتبر في صحة القبض إذن البائع فيه، إن كان له حق الحبس ومضي زمن يمكن فيه المضي إليه عادة) انتهى.

ونحوه في الأسنى والعباب وغيرهما قوله: «بلفظ يدل عليها» أي التخلية كخليت بينك وبينه، أي المبيع أو ما يقوم مقام اللفظ كالكتابة والإشارة، ومحل اشتراط ذلك، إن كان للبائع حق الحبس وإلا فلا يحتاج إلى لفظ، قاله الشوبري في حواشي المنهج عن الطندتائي، وأقره البجيرمي ونحوه في ابن قاسم.

ومعلوم أيضاً في مسألتنا ليس للبائع حق حبس المبيع؛ لأن المشتري سلم له الثمن، فلا يشترط في صحة القبض، لفظ من البائع يدل على التخلية، فيكفي في حصول القبض مضي زمن يمكن فيه الوصول إلى المبيع عادة، فإذا مضى زمن يمكن فيه ذلك، حصل القبض.

وقول المنهاج: «وتمكينه من التصرف فيه» أي وإن لم يتصرف فيه أي بالفعل ولم يدخله كما في النهاية والمغني وغيرهما.

وعلم مما تقرر، أن في مسألتنا حصل قبض النخل قبل موت البائع، وبتقدير عدم حصول القبض قبل موته، فالبيع باق بحاله؛ لأنه من العقود اللازمة، فلا يبطل بموت البائع قبل القبض، بل يقوم وارثه مقامه في الإذن في القبض، ولكن قد علمت مما مر أن في مسألتنا لا حاجة إلى إذن البائع في صحة القبض؛ لأنه ليس له حق الحبس لتسليم المشتري الثمن إليه، بل يكفي في حصول القبض مضي زمن، يمكن فيه الوصول إلى المبيع عادة.

وتبين مما تقرر، أن احتجاج ورثة البائع على منعهم المشتري من النخل، بعدم حيازته له قبل موت البائع احتجاج باطل؛ إذ الحيازة ليس لها معنى هنا غير القبض، وقد اتضح لك أن القبض قد حصل قبل موت البائع، فمنعهم المشتري من النخل ظلم، وتعدّ منهم كقسمتهم إياه، فيجب عليهم الانكفاف والامتناع عنه، وأن يسلموا له النخل، فإن سلموا له فذاك، وإلا فيجب على الحاكم أن ينزع عنهم النخل ويسلمه للمشتري، ويجب عليهم ضمان ما استوفوه من غلة ذلك النخل، وكذا يجب على أبيهم البائع ضمان ما استوفاه منها بعد البيع، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد ودام:

هل يجوز خلط التمر الرديء بالجيد؟

سئل - رحمه الله - عن خلط التمر الرديء بالجيد، إذا كان مريداً لبيعه، هل هو جائز أو لا؟ بل غش محرم، وهل بيعه جائز أو لا؟

بل حرام، وإن قلتم بالجواز، فهل الأفضل ترك الخلط أو فعله لأن فيه صلاحاً للمالك مع أن خلط البر بالشعير حرام حيث أراد بيعه؟ بينوا الحق جزاكم الله تعالى خيراً.

فأجاب: الجواب في النجاسة من التحفة بعد كلام ما نصه: (وكذا أي الوجه أنه يحرم تطهير نحو نحاس؛ حتى يقبل صبغاً أو خلطاً؛ لأنه غش صرف. نعم، إن باعه أي مثلاً بعد نحو صبغه لمن يُعْلمه بحقيقته جاز ما لم يظن أنه أي المشتري مثلاً يغش به غيره كبيع العنب لعاصر الخمر أي فإنه حرام. وتخيل أن الصبغ الذي لا ينكشف ملحق بقلب الأعيان فاسد لقولهم: ضابط الغش أن يكون فيه أي في نحو المبيع، وصف لو اطلع عليه لم يرغب فيه بذلك الثمن أي ولا تقصير من المشتري؛ لما يأتي في زجاجة ظنها جوهرة، وهنا لا تقصير؛ إذ يعز الاطلاع على حقيقة ذلك المصبوغ) انتهى.

قوله: «ملحق بقلب الأعيان» أي فيجوز حينئذ نحو بيعه.

قوله: «أي ولا تقصير من المشتري» أي في عدم الاطلاع بترك الفحص والبحث عنه. قوله: «وهنا» أي فيما إذا كان الصبغ غير منكشف.

قوله: «لما يأتي» أي في البيع، وعبارته هناك بعد كلام: (فيحرم كل فعل بمبيع أو ثمن أعقب أي ذلك الفعل ندماً لآخذه، ولا أثر لمجرد التوهم، كما لو اشترى زجاجة يظنها جوهرة؛ لأنه المقصر) انتهت.

قوله: «ولا أثر لمجرد التوهم» أي بلا فعل من نحو البائع أي في الإثم.

قوله: «لأنه أي المشتري كالمقصر» أي في عدم الاطلاع بكونه لم يظهر له ذلك مع كونه يظهر لغالب الناس، وبترك البحث عنه.

وفي الزواجر ما نصه: (ضابط الغش المحرم، أن يعلم ذو السلعة من نحو بائع أو مشتر فيها شيئاً، لو اطلع عليه مريدُ أخذها ما أخذها بذلك المقابل، فيجب عليه أي ذي السلعة أن يُعْلمه أي مريد أخذها؛ ليدخل في أخذه على بصيرة) انتهى. وأقره غير واحد من أرباب الحواشي، كالشمس الشوبري والشبراملسي، وتأتي عبارة فتاوى العلامة ابن حجر الموافقة لهذا، أوائل جواب السؤال الثاني.

ويعلم من ذلك، أن خلط التمر الرديء بالجيد جائز، حيث لم ينو أن يغش به غيره، أو أن يبيعه لمن يظن أنه يغش به غيره، وكذا بيعه جائز حيث لم يغش به، بأن باعه صبرة لغير من يظن أنه يغش به غيره، وكان أعلاها وأسفلها وأوسطها على صفة واحدة، أو باعه لمن مر وهو في قوصرة مثلاً، وكان أعلاها وغيره على صفة واحدة وإن لم يعلمه بالخلط؛ لأنه متميز ظاهر، ورؤية بعض الصبرة الذي هو ظاهرها، وبعض ما في القوصرة الذي هو أعلاها، مثلاً منزلة منزلة رؤية الكل شرعاً لدلالة ذلك البعض عليه كما يأتي في جواب السؤال الثاني؛ وذلك لحصول علم المشتري ورضاه به، ويأتي أن الغش لا يتصور مع ذلك.

وخرج بقولنا: حيث لم ينو أن يغش به غيره. . إلى آخره إذا نوى ذلك، بأن نوى أن يجعل المخلوط بالرديء في أسفل نحو القوصرة، أو أوسطه؛ حتى لا يراه المشتري والجيد في أعلاه، أو نوى أن يبيعه لمن يظن أنه يغش به غيره، فإنه يأثم بالخلط حينئذ وإن لم يبعه بعد ذلك، وأما إذا باعه لمن يظن أنه يغش به غيره، أو جعل المخلوط بالرديء في أسفل القوصرة مثلاً؛ حتى لا يراه المشتري والجيد في ظاهر أعلاها، فإنه غش محرم.

ثم إن محل ما مر، حيث لم يجعل الجيد معجوناً مع الرديء بحيث لا يتميزان، وإلا فإن كان المشتري عالماً بذلك أو أعلمه البائع به فلا غش؛ لما مر، وإلا فإن كان بحيث لو يطلع المشتري على ذلك لم يبذل في مقابلة ما بذله، فغش محرم كما هو صريح ضابطهم المذكور.

ومما يدل أيضاً عليه ـ أعني على انتفاء الغش ـ إذا كان الرديء المخلوط بالجيد متميزاً ظاهراً، للحديث الصحيح أن رسول الله ﷺ: **«مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلاً فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ؟ فَقَالَ: أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ** ـ أي المطر ـ **يَا رَسُولَ اللهِ. قَالَ: أَفَلا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ؟ مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا»** [رواه مسلم والترمذي وابن ماجه].

ووجه الدلالة، أن النبي ﷺ لم يأمر صاحب الطعام بأن يعزل الطعام المبلول من غيره، بل لم ينكر عليه شيئاً، إلا عدم جعل المبلول من الطعام الذي هو في معنى الرديء من التمر فوق

الطعام؛ حتى يكون ظاهراً يراه من يريد أخذه من الناس، وإنما اكتفى في الخروج عن عهدة الغش بكون المختلط متميزاً ظاهراً؛ لأن الآخذ حينئذ يدخل في أخذه على بصيرة كما أشار إليه البخاري في صحيحه، فأوضحه غيره كصاحبي فتح الباري وإرشاد الساري.

ولفظ ترجمة البخاري باب بيع الخلط من التمر. قال الكرماني: بكسر المعجمة أي الدقل من التمر وكذا الجمع بفتح الجيم. انتهى. فالخلط من التمر والجمع منه بمعنى واحد.

وقال في فتح الباري: (والغالب في مثل ذلك أن يكون رديئه أكثر من جيده، وفائدة هذه الترجمة رفع توهم من يتوهم أن مثل هذا لا يجوز بيعه؛ لاختلاط جيده برديئه؛ لأن هذا الخلط لا يقدح في البيع؛ لأنه متميز ظاهر، فلا يعد ذلك عيباً، بخلاف ما لو خلط في أوعية موجهة يرى جيدها ويخفى رديؤها) انتهى كلام فتح الباري.

وقال في إرشاد الساري: (الخلط من التمر بكسر المعجمة التمر المجتمع من أنواع متفرقة أو هو نوع رديء إلى أن قال: وإنما خلط لرداءته، ففيه دفع توهم من يتوهم أن مثل هذا لا يجوز بيعه؛ لاختلاط جيده برديئه؛ لأن هذا الخلط لا يقدح في البيع؛ لأنه متميز ظاهر، فلا يعد غشاً، بخلاف خلط اللبن بالماء فإنه لا يظهر) انتهى كلام الإرشاد للقسطلاني.

وعلم مما مر، عن فتح الباري أن محل عدم كون الخلط عيباً

وغشاً حيث لم يجعل الجيد في أعلى الوعاء والرديء تحته وإلا فهو عيب وغش، ومقتضى التعليل السابق مع ما تقدم عن الإرشاد من قوله: «بخلاف خلط اللبن بالماء.. إلى آخره» أن خلط البر بالشعير ليس من الغش المحرم؛ لأنه متميز ظاهر، وحينئذ ففي قول السائل: «مع أن خلط البر بالشعير حرام... إلخ» نظر إلا أن تكون الصورة أنه قصد الغش به بأن يخفى المخلوط في أسفل الوعاء، ويظهر البر غير المخلوط بجعله في أعلاه.

ويعلم من قوله ﷺ في الحديث السابق: «**أَفَلا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ حَتَّى يَرَاهُ النَّاسُ**.. إلى آخره» أن الأمر ببيع الرديء على حدة، وبيع الجيد على حدة، الوارد في بعض الأخبار، للندب لا للوجوب، فقد روى الإمام أحمد والبزار والطبراني أنه: «**مَرَّ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِطَعَامٍ وَقَدْ جففه صَاحِبُهُ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فيهِ فَإِذَا الطعام رَدِيءٌ فَقَالَ: بِعْ هذا على حِدَةٍ، وهذا على حِدَةٍ، فَمَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا**» والطبراني في الأوسط بإسناد جيد أنه: «**خَرَجَ ﷺ إلى السُّوقِ، فَرَأَى طَعَاماً مُصْبَراً، فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهِ، فَأَخْرَجَ طَعَاماً رَطْباً قَدْ أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ: مَا حَمَلَكَ عَلَى هَذَا؟ قَالَ: وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ إِنَّهُ لَطَعَامٌ وَاحِدٌ. قَالَ: أَفَلا عَزَلْتَ الرَّطْبَ عَلَى حِدَته، وَالْيَابِسَ عَلَى حِدَته، فَتَبَايَعُونَ مَا تَعْرِفُونَ، مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا**» ويجوز أن يكون الأمر للوجوب بجعله من قبيل التمثيل لا التقييد وكلام العلامة ابن حجر ظاهر في هذا، حيث قال تعليلاً لكلام ساقه قبلُ ما نصه: (لما تقرر أنه ﷺ لما أدخل يده الكريمة

في الحب، ورأى المبتل أسفله، أنكر على فاعل ذلك، وقال له: هلا جعلت المبتل وحده وبعته وحده، واليابس وحده وبعته وحده، أو جعلت المبتل في ظاهر الحب؛ حتى يعرفه الناس ويشتروه على بصيرة) انتهى.

ويعلم من كلامه هذا أن كل واحد من كون الرديء ظاهراً، ومن عزله عن غيره يكفي في الخروج عن عهدة الغش، وأن الثاني أولى وأفضل كما يشعر به صنيعه، حيث قدمه ناقلاً للحديث بالمعنى لا بالمبنى.

وعلم مما تقدم عن الفتح والإرشاد مع الخبر السابق أن الغش لا يتصور مع كون نحو المبيع مشاهداً ظاهراً. وتقدم عن التحفة ما يصرح به أيضاً، حيث قال عند ذكر ضابط الغش: أي ولا تقصير من المشتري؛ لما يأتي في زجاجة ظنها جوهرة... إلى آخره. واعلم أنه كما يجب على من علم بسلعته عيباً، أن يبينه للمشتري ونحوه، يجب على أجنبي علم بالسلعة عيباً أن يخبر به من مر وإن لم يسأله عنها، حيث لم يعرف ذلك العيب أداء للنصيحة الواجبة وجوباً متأكداً لخاصة المسلمين وعامتهم.

قال العلامة ابن حجر: (وكثير من الناس لا يهتدون لذلك أو لا يعلمون، يمر الشخص منهم فيرى رجلاً غراً[1] يريد شراء شيء فيه عيب، وهو لا يدريه، فيسكتون عن نصحه؛ حتى يغشه البائع،

(١) قوله: «غراً» أي جاهلاً بالأمور غافلاً عنها. اهـ. مصباح.

ويأخذ ماله بالباطل، وما درى الساكت على ذلك، أنه شريك البائع في الإثم والحرمة والكبيرة والفسق المترتب عليه ذلك الوعيد الشديد، وهو أن الغاش الذي لم يبين العيب للمشتري لا يزال في مقيت الله أو لا تزال الملائكة تلعنه) انتهى.

وروى الحاكم وصححه، والبيهقي، عن أبي سباع قال: اشتريت ناقة من دار واثلة بن الأسقع ـ رضي الله عنه ـ فلما خرجت بها أدركني يجر إزاره فقال: أشتريت؟ قلت: نعم، قال: بَيَّن لك ما فيها؟ قلت: وما فيها؟ إنها لسمينة ظاهرة الصحة، قال: أردتَ بها سفراً أو أردت لحماً؟ قلتُ: أردت بها الحج، قال: ارتجعها، فقال صاحبها: ما أردتَ إلى هذا أصلحك الله تفسد علي، قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَبْيْعَ شيئاً إِلَّا بَيَّنَ مَا فِيهِ، وَلَا يَحِلُّ لِمَنْ عَلِمَ ذَلِكَ إِلَّا بَيَّنَهُ**» وكذا رواه ابن ماجه باختصار القصة إلا أنه قال: عن واثلة سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**مَنْ بَاعَ عَيْبًا** ـ أي معيباً ـ **لَمْ يُبَيِّنْهُ لَمْ يَزَلْ فِي مَقْتٍ مِنَ اللهِ أو لَمْ تَزَلِ الْمَلَائِكَةُ تَلْعَنُهُ**» والمقت معناه: الغضب الشديد، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد ودام:

هل يجوز بيع التمر الذي سال عليه الدبس بكثرة فأصبح لونه أسود كالفحم أو لا؟

سئل رحمه الله عما يقع كثيراً من أن قواصر التمر يجعل بعضها فوق بعض صفوفاً في بخار حار؛ لغرض سيلان الدبس منه، فيجري

منه الدبس بالكثرة؛ حتى يصير لون التمر أسود كالفحم، ثم يباع، فهل يجوز ذلك أو لا؟ بل يكون غشاً محرماً، بينوا جزاكم الله تعالى خيراً.

فأجاب: الجواب ـ والله تعالى الهادي للصواب ـ تقدم ضابط الغش، وما يعلم منه حكم هذه المسألة في جواب السؤال قبل هذا، ولكن الإعادة لا تخلو عن الفائدة، فأقول: حيث علم المشتري أو أعلمه نحو البائع أن المبيع الذي هو التمر المذكور سال منه الدبس أو اشتراه بعد الرؤية الشرعية جاز، فليس فيه شيء من الغش المحرم؛ لأنه لا يتصور مع علم المتعاقدين به ورضاهما كما مر، ويأتي عن ابن حجر على الأثر، بخلاف ما إذا اشتراه ظاناً أنه لم يسل منه الدبس ولم يعلمه البائع به، فإنه غش محرم، وقد تقدم في جواب السؤال قبل هذا ما يصرح به.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر ما نصه: (سئل عن إنسان يشتري ويكتال أو يزن بأوفى، ثم يبيع بمعتدل معتاد، فهل يحرم عليه ذلك مطلقاً؟ أو يفصّل بين علم بائعه أولاً؟ فأجاب ـ رضي الله عنه ـ بقوله: إذا اتفق هو وبائعه على أنه يشتري منه بهذا الكيل أو الميزان، ثم اتفق هو والمشتري منه على أنه يبيعه بكيل أو ميزان آخر عيناه، جاز ذلك؛ إذ لا غش منه في حال شرائه ولا في حال بيعه، لأنه لا يتصور مع علم المتعاقدين ورضاهما، وأما إذا باع بغير ما اشترى به، موهماً المشتري منه أنه إنما باعه بنظير ما اشترى به فهو غش ظاهر، وقد قال ﷺ: «مَنْ غَشَّ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ

مِنْهُمْ»[1] وضابط الغش المحرم، أن يشمل المبيع على وصف نقص لو علم به المشتري امتنع من شرائه، فكل ما كان كذلك يكون غشاً محرماً، وكل ما لا يكون كذلك لا يكون غشاً محرماً) انتهى.

وفيها أيضاً ما نصه: (سئل عن رجل عجّان خباز، يجعل الخبز للبيع ويبيعه على الناس، وهو أبرص أجذم ذو حكة وسوداء، فهل يجوز له أن يباشر الخبز المذكور، وهو بتلك الصفات أم لا؟ فأجاب بقوله: لا يجوز له بيع ما باشر نحو عجنه إلا أن يبين للمشتري حقيقة الحال؛ لأن المشتري لو اطلع على ذلك لم يشتره منه في الغالب، وكل ما كان كذلك يكون كتمه من الغش المحرم، وقد قال ﷺ: «مَنْ غَشَّ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ»[2] انتهى.

تأمل ما ذكره في الجواب الأول بقوله: «لأنه لا يتصور مع علم المتعاقدين. . . إلى آخره» وما ذكره في الجواب الثاني بقوله: «لأن المشتري لو اطلع على ذلك لم يشتره منه في الغالب. . . إلى آخره» تجده صريحاً فيما قررته.

فإن قلت: مر عن التحفة ما ينافي ما قررته، حيث قال: (إنه يحرم كل فعل بالمبيع أو الثمن أعقب ندباً لآخذه) انتهى، فإنه

(١) رواه أبو يعلى في مسنده (٩١٨)، والطبراني في الكبير (١٥٣٣٠).
(٢) المصدر السابق نفسه.

يقتضي حرمة التسبب؛ لسيلان الدبس من التمر مطلقاً، فحينئذ يكون التسبب من الغش المحرم.

قلت: المنافاة ممنوعة؛ لأن شراءه التمر الذي سال منه الدبس حتى صار كالفحم بعد العلم بحاله، مع الرؤية المعتبرة شرعاً المقتضيين؛ لرضاه به، يمنع أن يكون سيلان الدبس منه مُعْقباً لندمه، ومعلوم أنه لابدّ في صحة البيع من رؤية ما في كل قوصرة من التمر على حدته، فلا يكفي رؤية ما في قوصرة عن رؤية ما في قوصرة أخرى، كما هو صريح ما في شوارق الأنوار كالتحفة والنهاية، عند الكلام على مسألة بيع صاع من صبرة؛ لأنها بعد التفريق صارت أعياناً متمايزة لا دلالة لأحداها على الأخرى، وتكفي رؤية ظاهر ما في القوصرة؛ لأنه يدل على باقيه كما صرحوا به.

ففي المنهاج مع شرحه للعلامة ابن حجر: (وتكفي في صحة البيع رؤية بعض المبيع إن دل على باقيه، كظاهر الصبرة من نحو الحب والجوزي والأدقة والمسك والتمر العجوة، أو الكبيس في نحو قوصرة والقطن في عدل والبر في بيت وإن رآه من كوة؛ لأن الغالب استواء ظاهر ذلك وباطنه، فإن تخالفا أي الظاهر والباطن تخيّر، وتكفي رؤية أعلى المائعات في ظروفها ونحو أنموذج المتماثل أي المتساوي الأجزاء كالحبوب، وهو ما يسمى بالعينة أي بكسر العين، ثم إن دخلها في البيع في صفقة واحدة صح، وإن لم يردها إلى المبيع على المعتمد؛ لأن رؤيته أي الأنموذج

كظاهر الصبرة أي كرؤية ظاهر الصبرة وأعلى المائع في دلالة كل على الباقي، وإن لم يدخلها أي العينة في البيع لم يصح وإن ردها للمبيع؛ لأنه لم ير المبيع ولا شيئاً منه) انتهى، والله أعلم.

❋ ❋ ❋

باب القرض

ورد هذا السؤال من بلد الديل بولاية صحم:

فيمن أعطى رجلاً مبلغاً من المال وأخذ منه وثيقة وشرط عليه أن يؤدي له كل سنة عشرين جراباً من التمر ما دام المال في ذمته:

سئل ـ رحمه الله ـ ما قولكم فيما لو أعطى آخر أي قرضاً مائة ريال مثلاً، وأخذ منه وثيقة فيها، وشرط على الآخذ أي المقترض، أن يؤدي له كل سنة عشرين جراباً من التمر ما دام هذه المائة في ذمته، هل يجوز ذلك أو لا؟

فأجاب: الجواب لا يجوز ذلك، بل من جملة أنواع الربا. فكل ما ورد في شأن الربا من الوعيد الشديد، كاللعن في حق آكله وموكله وشاهده وكاتبه، يعم هذه الصورة ويشملها كما يصرح به كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ.

ففي المنهاج مع شرحه للعلامة ابن حجر: (ولا يجوز قرض نقد أو غيره إن اقترن بشرط كردّ صحيح عن مكسّر، أو رد زيادة على القدر المقرَض، أو ردّ جيّد عن رديء، أو غير ذلك من كل شرط جرّ منفعة للمقرض كردّه ببلد آخر، أو رهنه بدين آخر أي رهن المقترض الشيءَ المقرَضَ بدين آخر كان للمقرض عليه، فإن فعل

فسد العقد لخبر: «كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا» أي كل قرض شرط فيه ما يجرّ إلى المقرض منفعة، ومنه أي ومن القرض بشرط جرّ منفعة للمقرض، أو من ربا القرضِ القرضُ لمن يستأجر ملكه أي مثلاً أكثر من قيمته يعني أكثر من أجرة مثله؛ لأجل القرض، أو يشتري ملكه بأكثر من قيمته، أو يخدمه، أو يعلم ولده، ونحو ذلك إن وقع ذلك شرطاً أي في صلب العقد؛ إذ هو حينئذ حرام إجماعاً وإلا أي بأن توافقا عليه قبل العقد ولم يذكراه في صلب العقد، كره عندنا، وحرم عند كثيرين) انتهى بزيادة من النهاية والشبراملسي عليها ومن حاشية شيخنا عبد الحميد على التحفة.

قال العلامة الشبراملسي على النهاية: (ومنه أي ومن القرض بشرط جر منفعة للمقرض الذي مثل له في النهاية بقوله: كرده ببلد آخر ما جرت به العادة، من قوله للمقترض: أقرضتك هنا على أن تدفع بدله لوكيلي بمكة المشرفه أو أن يدفع وكيلك بدله لي أو لوكيلي بمكة المكرمة مثلاً) انتهى مع زيادة من حاشية شيخنا عبد الحميد على التحفة.

تأمل قول التحفة: «أو غير ذلك من كل شرط جر منفعة للمقرض. . .إلخ» تجده صريحاً فيما ذكرته، وحيث كان شرط ردّ بدل المال المقرض ببلد آخر، أو شرط رهنه بدين آخر، يجعله رباً محضاً، فما بالك بشرط أن يؤدي له كل سنة عشرين جراباً من التمر؟!

قال في شرح المنتقى: (ومما يدل على عدم حل القرض الذي

يجر إلى المقرض نفعاً، ما أخرجه البيهقي في المعرفة، عن فضالة بن عبيد موقوفاً بلفظ: «**كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ وَجْهُ مِنْ وُجُوهِ الرِّبَا**» أي طريق من طرق الربا، ورواه في السنن الكبرى عن ابن مسعود وأبي بن كعب وعبد الله بن سلام وابن عباس موقوفاً عليهم، ورواه الحارث بن أبي أسامة من حديث علي ـ رضي الله عنه ـ بلفظ أن النبي ﷺ: «**نَهَى عَنْ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً**» وفي رواية: «**كُلُّ قَرْضٍ جَرَّ مَنْفَعَةً فَهُوَ رِبًا**») انتهى.

قال العلامة العزيزي في شرح الجامع عند قوله: «فهو ربا»: فيكون حراماً وعقد القرض باطل، وقال الشيخ أي محمد حجازي الشعراني: هذا حديث حسن لغيره. انتهى. وفي باب جواز الزيادة عند الوفاء والنهي عنها قبله، من المنتقى، وعن أنس سئل الرجل منا يقرض أخاه المال فيهدي إليه فقال: قال رسول الله ﷺ: «**إِذَا أَقْرَضَ أَحَدُكُمْ قَرْضًا، فَأُهْدِيَ إِلَيْهِ أو حَمَلَهُ عَلَى الدَّابَّةِ، فَلا يَرْكَبْهَا وَلَا يَقْبَلْهُ إِلا أَنْ يَكُونَ جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ قَبْلَ ذَلِكَ**» [رواه ابن ماجه].

وعن أنس عن النبي ﷺ قال: «**إِذَا أَقْرَضَ فَلَا يَأْخُذ هَدِيَةً**» [رواه البخاري في تاريخه].

وحكي أنه كان للإمام أبي حنيفة ـ رضي الله عنه ـ على يهودي مال كثير قرضاً، وأخذ يوماً شيئاً من طين جدار اليهودي، وترب به ورقة، ناسياً دينه عليه، فلما تذكره أبرأه عن جميع ذلك المال؛ حذراً من أن يكون ذلك رباً، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الرهن

ورد هذا السؤال من بلد الصويحرة من مدينة صحار:

هل يضمن المرتهن ما ارتهنه من سلاح أو غيره؟

سئل ما قولكم فيما يعتاده الناس من رهن المصاغ والسلاح والأواني، وعادتهم الاستعمال من حمل السلاح، ولبس المصاغ، واستعمال الأواني في الطبخ مثلاً، وذلك بمعاينة الراهن ورضاه بلا إذن منه لفظاً، فتلف المرهون من يد المرتهن في صورة حمل السلاح، بأن صال عليه صائل، أو وقع من يده فانكسر، أو كان في بيته فسرق، هل يضمن؟ أفتونا فالمسألة واقعة.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ لا اعتبار بالعادة المخالفة لحكم الشرع، والشرع لا يجوّز للمرتهن استعمال المرهون، بل نهاه عنه، وسكوت الراهن لا يتضمن رضاه بالاستعمال، فقد صرحوا في مبحث الخيار بأن السكوت لا يتضمن رضاه، ومن قواعدهم كما في السير من التحفة أنه لا ينسب لساكت قول على أن إذن الراهن له في الاستعمال، ورضاه لا يُسْقط الضامن، بل يسقط الإثم فقط، وغاية الأمر أنه يجري عليه حكم العارية.

وعبارة الأسنى مع أصله: (لو رهنه أرضاً، وأذن له في غرسها

بعد شهر، فهي قبل الشهر أمانة بحكم الرهن، وبعده عارية مضمونة بحكم العارية) انتهت.

قال العلامة الشهاب الرملي في حواشيه: (لأن القبض وقع من الجهتين جميعاً، فلزم أن يكون مستعيراً بعد الشهر. انتهى، وقال فيها أيضاً نقلاً عن البلقيني: إنه يستثنى من كون الرهن أمانة ما إذا تحول المرهون غصباً، وتحول المرهون عارية) انتهى.

ونحوه في النهاية وفي فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل عن امرأة رهنت مصاغاً عند امرأة أخرى بمبلغ معلوم، على أن تلبس ذلك المصاغ ما دام الدين في ذمتها، فلبست المرتهنة ذلك المصاغ مدة من الزمان، ثم تلف منها بغير تقصير، فهل يلزمها قيمة المصاغ أم لا؟ فأجاب بقوله: يلزمها قيمة المصاغ مطلقاً، سواء أتلف بتقصير أم غيره) انتهى.

والحاصل، أن يد المرتهن يد أمانة ما لم يستعمل المرهون، فإذا استعمل، فإن كان بلا إذن الراهن فحكمه حكم المغصوب، وإن كان بإذنه فحكمه حكم العارية، وعلى كل فعليه الضمان إذا تلف، والله أعلم.

❊ ❊ ❊

باب تعليق الدين بالتركة

ورد هذا السؤال من ولاية صحم:

فيمن مات وعليه ديون مؤجلة فهل تحل الديون التي عليه فقط دون التي له أو تحل التي له أيضاً:

سئل ما قولكم فيما لو مات إنسان وعليه وله ديون مؤجلة، فهل تحل الديون التي عليه فقط دون الديون التي له، أو تحل التي له أيضاً؟

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قد صرح أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بأن سبب حلول الدين المؤجل، إنما هو خراب ذمة المدين بموته أو استرقاقه، وهذا كالصريح منهم، بأن الدين المؤجل الذي للميت على غيره لا يحل؛ لبقاء ذمة المدين بحالها.

ففي التحفة للشيخ ابن حجر ـ رحمه الله ـ: (وإذا حجر عليه بحال لم يحل المؤجل؛ لبقاء الذمة بحالها، وبه فارق الموت أي فإن المؤجل يحل به ومثله الاسترقاق، ويؤخذ مما تقرر في الحلول به أي الموت، أن من استأجر محلاً بأجرة مؤجلة ومات قبل حلولها وقبل استيفاء المنفعة حلت بالموت كما أفتى به شيخ الإسلام الشرف المناوي، وأما إفتاء الشارح أي الجلال المحلي بعدم

حلولها؛ نظراً إلى أنه هنا لم يستوف المقابل، بخلاف بقية صور الحال بالموت فمردود بما تقرر أن سبب الحلول بالموت خراب ذمة المدين، وهو موجود هنا وبقول البلقيني: تحل الديون المؤجلة بموت المدين إلا في صورة على مرجوح، وبقول الزركشي: إلا في ثلاث صور: مسلم تحمل عنه بيت المال فمات لا يحل على بيت المال، وثنتين على مرجوح، والاستثناء معيار العموم وبأنه قد يحل ولا استيفاء للمقابل في مسائل كثيرة، كحلول دين الضامن بموته، ودين الصداق بموت الزوج قبل وطئه) انتهى كلام التحفة، تأمله تجده كالصريح فيما أشرت إليه من عدم حلول الدين بموت الدائن؛ لبقاء ذمة المدين بحالها.

والحاصل، أن الاعتبار بذمة المدين لا ذمة الدائن، فإذا مات المدين يحل الدين؛ لخراب ذمته، أو مات الدائن فلا؛ لبقاء ذمة المدين بحالها، ثم رأيت في مبحث حكم تبرعات المريض من التحفة وحواشي ابن قاسم عليها ما هو صريح فيما ذكرته أيضاً، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

فيمن مات مستطيعاً ولم يوص بحجة هل تقسم تركته قبل إفراز الحجة أم لا:

سئل ما قولكم في رجل مات مستطيعاً، ولم يوص بحجة الإسلام، هل يجوز لورثته قسمة التركة قبل إفراز الحجة أو لا؟ بينوا جزاكم الله الجنة.

فأجاب: الجواب من مات مستطيعاً قبل أداء النسك الواجب عليه وجب على الوصي، فإن لم يكن فالوارث الكامل، فإن لم يكن فالحاكم الإحجاج والإعمار عنه من تركته فوراً وإن لم يوص به كما في التحفة والأسنى وغيرهما، فلا يجوز للورثة أن يتصرفوا في التركة بالقسمة أو غيرها قبل ذلك، وهل ينفك الحجر بمجرد الاستئجار وتسليم الأجرة للأجير أو يستدام الحجر؛ حتى يتم النسك عنه؟ والمعتمد الثاني كما في شوارق الأنوار وغيرها. واضطرب فيه رأي ابن حجر، فالذي اعتمده في فصل تعلق الدين بالتركة من التحفة هو الثاني أيضاً، وعبارته: (وشمل كلامهم أي قولهم من مات وعليه دين لله تعالى أو لآدمي، تعلق بتركته، تعلقه بالمرهون من مات وفي ذمته حج، فيحجر على الوارث؛ حتى يتم الحج عنه، وبذلك أفتى بعضهم وأفتى بعض آخر، بأنه بالاستئجار وتسليم الأجرة للأجير ينفك الحجر وفيه نظر؛ لبقاء التعلق بذمته بعد) انتهت.

واعتمده العلامة السنباطي أيضاً كما في القليوبي على المحلي وعبارته: (وشمل كلامهم دين الله تعالى ومنه الحج، فليس للوارث أن يتصرف في شيء منها أي التركة؛ حتى يتم الحج، ولا يكفي الاستئجار ودفع الأجرة، كذا قاله السنباطي) انتهت.

وفي كلام بعضهم أنه الذي اعتمده الرملي، وهو أيضاً مقتضى إطلاق الأنوار حيث قال: (من مات مديوناً، تعلق الدين بتركته تعلق الدين بالمرهون، فلا ينفذ تصرف الوارث بالبيع والعتق

والرهن والقسمة إلا بإذن الغرماء وإن قل الدين وكثر المال، ولا فرق بين أن يكون الدين زكاة أو حجاً أو كفارة أو نذراً أو غيرها) انتهى. واعتمد ـ أعني ابن حجر ـ في فتاواه الأول حيث قال: (حيلته أي الوارث في جواز التصرف في التركة قبل الإحجاج عن ميته، فيما إذا مات وقد وجب عليه الحج، أن يبادر بالاستئجار ويسلم الأجرة إلى الأجير ثم يتصرف) انتهى.

ومال إليه الشبراملسي في حواشي النهاية، ووقع في أوائل الفرائض من التحفة في هذه المسألة، ما يتعين حمله على ما جرى عليه في الفتاوى مما مر آنفاً، وإلا فلو يؤخذ بظاهره يكون مخالفاً للمنقول؛ لاقتضائه أنه يصح للوارث أن يتصرف في التركة مطلقاً؛ حتى قبل الاستئجار وتسليم الأجرة.

وعلم مما تقرر، أن مجرّد إفراز قدر الحجة من التركة لا يكفي في جواز تصرف الوارث فيها، خلافاً لما وقع لغير واحد من الفضلاء اليمنيين كصاحبي القلائد والسلم، ثم ظاهر تعبير التحفة والسنباطي بقولهما: حتى يتم الحج عنه أن الحجر على الوارث يستدام؛ حتى يفرغ الحاج عن الميت عن جميع أعمال الحج أي والعمرة أيضاً، وهو مقتضى تعبير واحد من اليمنيين: بحتى يكمل الحج عنه. وصرح به بعضهم.

ونازع العلامة ابن حجر في أوائل الفرائض من التحفة في ذلك، واستظهر جواز التصرف بمجرد فراغه أي الحاج من التحلل الثاني، وإن بقيت واجبات أخرى قال: (لأن الدم يقوم مقامه

ولأنه يصدق حينئذ أن يقال إن ذمة الميت برئت من الحج، وحيث برئت ذمته جاز التصرف؛ لأن المنع إنما كان لمصلحة براءتها) انتهى.

وعليه جرى المحقق الكردي في فتح القدير وعبارته: (وحجة الإسلام تقدم على ديون الآدميين المرسلة في ذمة؛ حتى لو مات وخلف مائة صندوق من المال، لا يجوز أن يدفع من ذلك شيء لدائن ولا موصى له ولا وارث؛ حتى يستأجر من يحج عنه، ويعتمر، ويتحلل الأجير في الحج التحللين، ويتم أركان العمرة كلها) انتهت.

ولكن أجاب شيخنا عبد الحميد عن التعليل الأول للتحفة حيث قال: (قوله: «لأن الدم. . .إلخ» قد يقال الدم قد يكون مالياً لازماً لجهة الميت ويفوت بفوات التركة) انتهى.

وأجاب عن تعليلها الثاني العلامة ابن قاسم، وأقره علي بن الجمال المكي في شرح فرائض التحفة، وشيخنا المذكور في حواشيها بقوله: (قوله: ولأنه يصدق. . . إلخ قد يقال ذمته، وإن برئت من الحج لم تبرأ من الواجب اللازم لجهته) انتهى.

ومما يؤيد الجوابين، لزوم الاحتياط في جانب الميت ومراعاة حظه، والله ﷻ أعلم.

❀ ❀ ❀

باب الحجر

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

فيمن ادعت الرشد بعد بلوغها وأنكر أبوها رشدها، فمن المصدق:

سئل ما قولكم فيمن ادعت الرشد بعد بلوغها، وأنكر أبوها رشدها، فمن المصدق منهما؟ بينوا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ الأب هو المصدق بلا يمين في عدم رشدها؛ لأن الأصل بقاء الحجر، على أن إقرار الولي كالأب في مسألتنا بالرشد، لا يوجب رشدها، بل لابدّ من ثبوته بالبينة أو ظهوره. نعم، إقراره به موجب لانعزاله عن الولاية، وما ذكرناه مصرح به في كلام غير واحد من أئمتنا.

ففي العباب بعد كلام: (لا بإقراره أي لا ينفك الحجر عن الصبي بإقراره أي الولي برشده، لكن تزول بإقراره ولايته، ولو أنكر الولي رشده صدّق بلا يمين) انتهت عبارة العباب. وفي الأسنى: (إن أنكر وليه دعواه أنه بلغ رشيداً لم ينفك الحجر عنه ولا يحلف الولي؛ لأن الرشد يوقف عليه بالاختبار، فلا يثبت بقوله أي الولي وإن آخذناه بإقراره به في رفع ولايته، قال الأذرعي: ولأن الأصل يعضد قوله: بل الظاهر أيضاً، لأن

الغالب في قريبي العهد بالبلوغ عدم الرشد، فالقول قوله في دوام الحجر إلا أن تقوم بينة بالرشد) انتهى بحذف. وعبارة فتح الجواد: (القول قول الولي في دوام الحجر إلا أن تقوم بينة بالرشد، أو يشتهر كما بحث ويؤاخذ بإقراره برشده بالنسبة لانتفاء ولايته، ويلزمه تمكينه من ماله حيث علم رشده وإن لم يثبت، لكن صحة تصرفه في الظاهر متوقفة على ثبوته) انتهت.

وعبارة التحفة: (لكن صحة تصرفه ظاهراً متوقفة على بينة برشده أي أو ظهوره كما صرح به بعضهم، حيث قال: يصدق الولي في دوام الحجر، لأنه الأصل ما لم يظهر الرشد أو يثبت) انتهت، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

فيما لو أنفق الأب على موليته المحجور عليها من ماله بنية الرجوع من مالها الغائب أو الحاضر أو عن الدين الذي لها عليه:

سئل ما قولكم فيما لو أنفق الأب على موليته المحجور عليها من مال نفسه بنية الرجوع من مالها الغائب أو الحاضر أو عن الدين الذي لها عليه، فهل يجوز له ذلك وله الرجوع أو لا؟ بينوا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ إن كان مالها غائباً يجوز للأب أن ينفق عليها من ماله بنية الرجوع إذا حضر مالها كما نقله العلامة ابن حجر في التحفة عن الجلال البلقيني

وارتضاه، وعبارتها: (قال الجلال البلقيني: ولو كان للصبي مال غائب، فأنفق وليه عليه من مال نفسه بنية الرجوع إذا حضر ماله، رجع إن كان أباً أو جداً، لأنه يتولى الطرفين، بخلاف غيرهما أي حتى الحاكم، بل يأذن لمن ينفق، ثم يوفيه) انتهت.

وإن كان مالها حاضراً فلا، كما هو مقتضى كلام الجلال البلقيني السابق حيث قيد بغيبة مال الصبي إلا عند وجود مصلحة عائدة إليها كما تصرح به عبارة العباب، حيث قال: (ولو أنفق على محجوره الموسر من ماله؛ ليرجع جاز إن كانت المصلحة أن لا يبيع ماله ذلك الوقت، وإلا فلا) انتهى.

وبما تقرر، يعلم أن ما ترجاه شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة هنا، من أن غيبة مال المحجور ليست قيداً ليس بشيء؛ لمخالفته لمقتضى المنقول، بل صريحه كما علمت، وعبارته: (قوله أي الجلال البلقيني: «غائب» لعله ليس بقيد كما يفيده التعليل الآتي) انتهت. ومراده به قوله: «لأنه يتولى الطرفين» ويجاب عما استند إليه بأن ذلك التعليل لا ينظر إلى كون الأب أو الجد يتولى الطرفين فقط، بل إلى ذلك مع مصلحة الصبي كما يصرح به السياق، فالعلة مزكّية، فيخرج ما إذا كان المال حاضراً ما لم تكن المصلحة أن لا يبيع ماله في ذلك الوقت كما تقدم عن العباب، فلا يلحق المال الحاضر مطلقاً بالغائب؛ لوضوح الفرق بينهما.

ويجوز للأب أن ينفق عليها من ماله بدلاً عن الدين الذي ثبت

لها عليه، كما هو مقتضى ما نقله الشيخ ابن حجر في التحفة عن إفتاء جمع وأقره، وعبارتها: (وأفتى جمع فيمن له على أبيه دين فادعى أي الأب إنفاقه أي ذلك الدين عليه بأنه يصدق هو أي الأب ووارثه أي باليمين) انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

هل يصح تصرف المجنونة التي تفيق أحياناً أم لا؟

سئل ما قولكم في امرأة جُنَّت، ومضت عليها مدة مديدة وسنون عديدة، ولكنها تفيق في بعض الأيام إفاقة غير كاملة، فهل يصح منها شيء من التصرفات في تلك الإفاقة الناقصة أم لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ لا يصح شيء من تصرفاتها المالية في تلك الإفاقة؛ لنقصانها، ولابدّ في صحة التصرفات المالية من الإفاقة الكاملة كما يقتضيه، بل يصرح به كلام غير واحد من أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ، ففي العباب ما نصه: (فيثبت حجر المجنون بمجرده أي الجنون، ويرتفع بمجرد الإفاقة التامة) انتهى. والتقييد بالتامة مخرج للإفاقة الناقصة كما في مسألتنا.

وعبارة التحفة: (وَنقلا أي الشيخان عن التتمة أن من أي المجنون الذي له أدنى تمييز ولم يكمل عقله، كصبي مميز) انتهت. أي في الحجر عليه في التصرفات المالية كما صرحا به في

الأسنى والمغني، وفي النهاية ما يوافق ما مرّ عن التحفة، وفي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية عند قول المنهاج: ويرتفع حجر الجنون بالإفاقة ما نصه: (قوله: «بالإفاقة» أي الصافية عن الخبل المؤدي إلى حالة يحمل مثلها على حدّة في الخلق كما صرح به في النكاح) انتهى.

وبهذا الذي نقلته من كلامهم، علم صحة ما ذكرته من عدم صحة شيء من التصرفات المالية من المرأة المذكورة في حال إفاقتها المذكورة، واعلم أنه لا يكفي في رجوع المجنون إلى حال كمال التمييز كونه بحيث يأكل وحده ويشرب وحده ويستنجي وحده، وما في حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية من ضبط كمال تمييزه بما ذكر، أخذا من كلام ابن قاسم في حواشي التحفة وهم فليحذر منه، وإنما ذلك ضابط لأدنى تمييزه المقتضي لصحة نحو صلاته فقط كما في المشبه به ـ أعني الصبي المميز ـ والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الصلح

ورد هذا السؤال من ظفار:

حكم من رضي بصلح في نصيبه من الإرث قبل قسمة المال ونصيبه أكثر مما أخذه:

سئل ما قولكم فيما لو خلّف رجل ابناً وثلاث بنات وزوجتين، وخلف شيئاً من التركة، فصولحت إحدى الزوجتين قبل القسمة على شيء معين، ثم بعد القسمة زاد سهمها أو نقص، فما حكم الزيادة والنقصان؟ وكم يكون أصل مسألتهم؟ وهل تعول أم لا؟ وكم يكون سهم كل واحد منهم؟ بينوا بياناً شافياً.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ إن جرى الصلح المذكور بلفظ الصلح يشترط لصحته سبق الخصومة مع الإقرار، وحيث وجد ذلك فالصلح صحيح، وحكمه حكم البيع إن جرى على عين كما صرح به غير واحد من أئمتنا، فيشترط في كل من المصالح عنه والمصالح عليه ما يعتبر في المبيع والثمن من الشروط التي منها العلم بالمعقود عليه، وتكفي عن العلم الرؤية للتركة إن كانت مشاهدة، ثم إذا صح الصلح، فلا يشترط أن يخرج سهمها من التركة مساوياً في القيمة؛ لما أُعْطِيَتْهُ في مقابلة سهمها من العوض، فلا يضر نقصان سهمها أو زيادته من حيث

القيمة عما قوبل به من العوض، كما لا يشترط أن يكون مساوياً في القيمة؛ لما قوبل به من الثمن.

وقول السائل: «وكم يكون أصل مسألتهم؟» جوابه: أصل المسألة من ثمانية: مخرج فرض الزوجات ومصححها ثمانون، فللزوجة الخارجة من التركة بالصلح منها خمسة، ثم إن صالحت هي في نصيبها مع جميع الورثة ـ أعني الزوجة الأخرى والابن والبنات الثلاث على عدد رؤوسهم ـ فيكون نصيبها بينهم بالسوية، فالمسألة تكون بحالها؛ لأن نصيبها ينقسم على عدد رؤوسهم، فيضم ما حصل لكل منهم بالمصالحة وهو سهم واحد إلى ما كان له قبل ذلك، فيجتمع للزوجة غير الخارجة ستة أسهم، وللابن تسعة وعشرون، ولكل بنت من البنات الثلاث خمسة عشر، وإن صالحت هي في نصيبها معهم على قدر استحقاقهم من مورثهم، فالمسألة من حيث التأصيل والتصحيح تكون كما كانت، ثم إذا أسقطت منها حصة الزوجة الخارجة من التركة، فما بقي وهو خمسة وسبعون فإليه تنتقل المسألة، فللزوجة غير الخارجة منها خمسة، وللابن ثمانية وعشرون، ولكل بنت من البنات الثلاث أربعة عشر.

وقوله: «وهل تعول أم لا؟» جوابه: أنه لا مدخل للعول هنا، وقد عدّ الفرضيون من الأصول التي لا تعول بالإجماع المسألة التي أصلها ثمانية.

وقوله: «وكم يكون سهم كل واحد منهم تقدم؟» تقدم آنفاً بيان

ما يخص كل واحد منهم مع التفصيل، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من مدينة مطرح:

هل يجوز أن يبني غرفة فوق سطح بيته، وهل لجيرانه منعه؟

سئل ما قولكم فيما لو أراد إنسان أن يبني فوق سطح بيته غرفة، هل لجيرانه أن يمنعوه منه أو لا؟ وإذا جاز له ذلك، فهل له أن يفتح كوات في جدار الغرفة أو لا؟ بينوا تؤجروا، والحاجة إليها ماسة.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قال في متن الروض: (يجوز للمالك إحداث الكوات أي الطاقات والشبابيك في ملكه) انتهى.

قال العلامة الشهاب الرملي في حواشي الأسنى: (وقيده صاحب الشافي بما إذا كانت أي الكوات عالية لا يقع النظر فيها على جاره، ورد بتصريح الشيخ أبي حامد بجواز فتح كوة في ملكه مشرفة على جاره وعلى حريمه ولا يكون للجار منعه؛ لأنه إذا أراد رفع جميع الجدار لم يمنع منه، فإذا أراد رفع بعضه لم يمنع منه أي من باب أولى، قال بعض المتأخرين: ويندفع الضرر عن الجار بأن يبني أي الجار في ملكه جداراً يقابل الكوة ويسد ضوءها ورؤيتها فإنه أي الجار لم يمنع من ذلك) انتهى.

وفي فتاوى ابن حجر: (سئل عمن فتح في ملكه طاقات تشرف

القيمة عما قوبل به من العوض، كما لا يشترط أن يكون مساوياً في القيمة؛ لما قوبل به من الثمن.

وقول السائل: «وكم يكون أصل مسألتهم؟» جوابه: أصل المسألة من ثمانية: مخرج فرض الزوجات ومصححها ثمانون، فللزوجة الخارجة من التركة بالصلح منها خمسة، ثم إن صالحت هي في نصيبها مع جميع الورثة ـ أعني الزوجة الأخرى والابن والبنات الثلاث على عدد رؤوسهم ـ فيكون نصيبها بينهم بالسوية، فالمسألة تكون بحالها؛ لأن نصيبها ينقسم على عدد رؤوسهم، فيضم ما حصل لكل منهم بالمصالحة وهو سهم واحد إلى ما كان له قبل ذلك، فيجتمع للزوجة غير الخارجة ستة أسهم، وللابن تسعة وعشرون، ولكل بنت من البنات الثلاث خمسة عشر، وإن صالحت هي في نصيبها معهم على قدر استحقاقهم من مورثهم، فالمسألة من حيث التأصيل والتصحيح تكون كما كانت، ثم إذا أسقطت منها حصة الزوجة الخارجة من التركة، فما بقي وهو خمسة وسبعون فإليه تنتقل المسألة، فللزوجة غير الخارجة منها خمسة، وللابن ثمانية وعشرون، ولكل بنت من البنات الثلاث أربعة عشر.

وقوله: «وهل تعول أم لا؟» جوابه: أنه لا مدخل للعول هنا، وقد عدّ الفرضيون من الأصول التي لا تعول بالإجماع المسألة التي أصلها ثمانية.

وقوله: «وكم يكون سهم كل واحد منهم تقدم؟» تقدم آنفاً بيان

ما يخص كل واحد منهم مع التفصيل، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من مدينة مطرح:

هل يجوز أن يبني غرفة فوق سطح بيته، وهل لجيرانه منعه؟

سئل ما قولكم فيما لو أراد إنسان أن يبني فوق سطح بيته غرفة، هل لجيرانه أن يمنعوه منه أو لا؟ وإذا جاز له ذلك، فهل له أن يفتح كوات في جدار الغرفة أو لا؟ بينوا تؤجروا، والحاجة إليها ماسة.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قال في متن الروض: (يجوز للمالك إحداث الكوات أي الطاقات والشبابيك في ملكه) انتهى.

قال العلامة الشهاب الرملي في حواشي الأسنى: (وقيده صاحب الشافي بما إذا كانت أي الكوات عالية لا يقع النظر فيها على جاره، ورد بتصريح الشيخ أبي حامد بجواز فتح كوة في ملكه مشرفة على جاره وعلى حريمه ولا يكون للجار منعه؛ لأنه إذا أراد رفع جميع الجدار لم يمنع منه، فإذا أراد رفع بعضه لم يمنع منه أي من باب أولى، قال بعض المتأخرين: ويندفع الضرر عن الجار بأن يبني أي الجار في ملكه جداراً يقابل الكوة ويسد ضوءها ورؤيتها فإنه أي الجار لم يمنع من ذلك) انتهى.

وفي فتاوى ابن حجر: (سئل عمن فتح في ملكه طاقات تشرف

على جميع جيرانه، فهل يؤمر بسدها؟ فأجاب بقوله: لا يؤمر بسدها، بل بعدم الاطلاع من الكوات) انتهى. ونحوه في فتاوى العلامة الشهاب الرملي قال: (وإن جرى بعض المتأخرين على خلافه تبعاً لصاحب الشافي) انتهى.

وعبارة التحفة: (ويجوز لمالك جدار فتح الكوات أي الطاقات علت أو سفلت، وإن أشرفت على دار جاره وحريمه كما صرح به الشيخ أبو حامد كما أن له إزالة بعضه أو كله) انتهت بحذف يسير. وفي التحفة أيضاً: (إنه لا يمنع الجار من وضع خشب بملكه وإن تضرر به جاره ومنعه الضوء والهواء) انتهى. وفي الميزان: قال الشافعي وأبو حنيفة: له أن يتصرف بملكه بما يضر جاره؛ لقوة الملك وضعف حق الجار... إلى آخره.

ويعلم من هذه النقول التي سقناها، أنه يجوز لمالك البيت في صورة السؤال أن يبني غرفة فوق سطح بيته وإن تضرر به جيرانه، وليس لهم أن يمنعوه، وأنه يجوز له فتح الكوات في جدار غرفته وليس لهم منعه منه، ولكن لا يجوز له الاستشراف والاطلاع من الكوات على جيرانه، بل يمنع منه، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد المرير:

هل يجوز الغرس في طريق المارة، وهل يجب قلع الغرس إذا احتاج أهل البلد إلى الطريق؟

سئل رحمه الله ما قولكم فيما لو تعدى رجل وغرس في طريق

المارة ومنها إلى أرض الغير، فغرس فيها أيضاً، وبقي الغرس مدة إلى أن كبر، ومات الغارس، وبقي وارثه متسلطاً على ما ذكر ومستولياً عليه، ما الحكم في ذلك؟ هل يكون الغارس آثماً بالغرس؟ وهل يجب عليه قلعه وأجرة الأرض أم لا؟ بينوا. وفي حال الغرس كانت البلدة خربة، ثم عمرت وامتدت طرقها، واحتاج أهل الطريق إلى طريقهم، وأهل الأرض لأرضهم.

فأجاب بقوله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قالا في التحفة والنهاية عند الكلام على حريم النهر نقلاً عن بعضهم وأقراه: (إن الحريم لا يتغير حكمه وإن تباعد عنه الماء، بحيث لم يصر من حريمه أي لاحتمال عوده إليه، ويؤخذ منه أي التعليل أن ما صار حريماً لا يزول وصفه بذلك بزوال متبوعه وهو محتمل) انتهى. ويعلم من هذا بقاء حكم الطريق حال خراب البلدة؛ لاحتمال العود وقد وجد بالفعل الآن، ولا يجوز الغرس ولا غيره كالبناء فيه، بل يكون فاعله عاصياً وآثماً به، فالغراس المذكور في مسألتنا يجب على مالكه الذي هو وارث الغارس قلعه ورفعه عن الطريق وكذا ما في الأرض المملوكة للغير، وتجب أجرة مثل مدة البقاء.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي المنهج: (سئل عن الإخصاص والبناء في حرم النهر لوضع نحو الفخار والحب ونحو ذلك، هل يلزم من فعلها الأجرة؟ يظهر ووافق عليه الرملي لزوم

الأجرة، وإنها لمصالح المسلمين كما في نحو عرفة) انتهى، وأقره الشبراملسي في حواشي النهاية.

وفي البجيرمي على المنهج: (وكل ما يفعل في حريم البحر من الإخصاص يهدم وجوباً؛ لأنه ممنوع، وتلزمه أجرته ومثله كل ما منع فعله مما له قرار أي في الأرض). انتهى.

وواضح أن ما نحن بصدده كحريم البحر بجامع منع التصرف في كل، فهو مما منع فعله ومما له قرار أيضاً، فهذا مما يصرّح بوجوب القلع وأجرة المثل في مسألتنا، فإن لم يقلعه، فهل لكل أحد من الناس قلعه ورفعه عن الطريق أو لا، بل يزيله الحاكم، قال في التحفة في شرح قول المنهاج: ولا يشرع فيه أي في الطريق النافذ جناح ولا ساباط يضرهم، ما نصه: (والمزيل لما أضر هنا هو الحاكم، على ما رجحه ابن الرفعة، ولعله مبني على ما رجحه مخالفاً لهما أي الشيخين في نحو شجرة خرجت لهوائه أي لهواء ملك شخص آخر، أما على ما رجحاه أن له أي لمالك الهواء القُطعَ ولو بلا حاكم، فيحتمل أن يقال هنا أي في إخراج نحو الجناح المضر كذلك أي يجوز لكل أحد الاستقلال بإزالته، ويحتمل الفرق بأن الهواء هنا لكافة المسلمين، فوجب تفويض أمره إلى نائبهم وهو الحاكم، وثم له وحده، فجاز له الاستبداد بإزالة الضرر عنه) انتهى.

واعتمدا في النهاية والمغني ما رجحه ابن الرفعة، حيث قالا: (والمزيل له هو الحاكم، لا كل أحد كما رجحه في الطلب؛ لما

فيه من توقع الفتنة لكن لكل أحد مطالبته بإزالته؛ لأنه من إزالة المنكر) انتهى. ومع هذا قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (فلو خالف وهدم أي أحد غير الحاكم عزر فقط، ولا ضمان فيما يظهر؛ لأنه مستحق الإزالة، فأشبه المهدر كالزاني المحصن) انتهى.

والظاهر أن الاحتمالين المذكورين يأتيان في مسألتنا أيضاً، وقد علمت أن الشمسين العلامة الرملي والعلامة الخطيب اعتمدا في النهاية والمغني، ما رجحه ابن الرفعة، من أن المزيل له الحاكم لا غير، وكلام التحفة السابق يلوّح باعتماده أيضاً حيث قدمه، والتقديم مما فيه تلويح بالترجيح، والاعتماد كما صرح به غير واحد، فالغراس الذي في الطريق في مسألتنا، يزيله الحاكم لا غير على المعتمد، وأما ما في ملك الغير فيجوز لذلك الغير إزالته كما أفاده ما تقدم عن التحفة، والله ﷻ أعلم.

❊ ❊ ❊

باب الضمان والابراء

ورد هذا السؤال من بلد خور الحمام التابعة لولاية صحم:

هل يصح إبراء المرأة زوجها من صداقها من غير مقابل والمال قد تعلقت به زكاة؟

سئل ما قولكم ـ أدام الله تعالى النفع بكم ـ فيما لو أبرأت امرأة زوجها من صداقها لا في مقابلة طلاق ولا عوض، والحال قد تعلقت به زكاة، فهل يصح الإبراء من جميعه أو مما عدى قدر الزكاة أو لا يصح مطلقاً؟ بينوا تؤجروا

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ إن علمت المرأة مقدار الصداق الذي تبرعت بإبرائه، وعلمت أيضاً عدد السنين الماضية بلا زكاة صح إبراؤها مما عدى قدر الزكاة، وإن لم تعرف ذلك لم يصح إبراؤها؛ لجهلها بمقداره كما أفاده العلامة ابن حجر في فتاواه، وإنما صح الإبراء فيما عدى قدر الزكاة في صورة علمها بما مر؛ لإمكان معرفته بعده، والمعرفة بعد الإبراء كافية في صحة الإبراء التبرعي كما أوضحته في بعض الفتاوى، وأما قدر الزكاة فلا يصح الإبراء منه مطلقاً، وعلم مما تقرر أنه لا يشترط في صحة الإبراء التبرعي علم المبرأ ـ بفتح الراء ـ بالمبرأ منه وهو كذلك كما صرحوا به؛ لعدم المعاوضة، والله أعلم.

باب الشركة

فيما لو مات أحد الشريكين وحصل نزاع بين الورثة والشريك في رأس المال فهل يصدق الشريك الحي فيما يقول أو لا:

سئل ما قولكم فيما لو مات أحد الشريكين، ووقع النزاع بين وارثه وبين الآخر في قدر رأس المال أو غيره، فهل يصدق الشريك الحي فيما يقول أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ يصدّق الشريك الحي في قدر رأس المال وفي غيره كما هو صريح كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ واستثنوا دعواه القسمةَ فإنه لا يُصَدّق فيها، بل يحتاج إلى البينة، والاستثناء معيار العموم.

وعبارة بعض الشراح من أئمتنا مع ماتنه: (وكل من الشريكين أمين على صاحبه في مال الشركة؛ حتى لو تلف في يده بلا تقصير منه لم يضمن كالوكيل والمودع، فيصدق كل منهما بيمينه في الخسر إذا ادعى خسراناً في معاملة. وفي الردّ إذا ادعى ردّ المال أو بعضه على صاحبه. وفي التلف إذا قال: تلف بلا بينة على السبب إذا أسنده إلى سبب خفي، وإن أسنده إلى سبب جليّ كنهب في البلد وقطع طريق، يصدق إن بيّن سببه الجليّ، بأن أقام

بينة على السبب لا على التلف فإنه لا يحتاج إليه. وفي قدر رأس المال فلو قال أحدهما: رأس المال ألفان، وقال من في يده: بل ألف، صدق من في يده، وفي نية الشراء لنفسه أو للشركة، فلو قال: اشتريته لنفسي، وذلك يكون عند ظهور الربح أو للشركة ويكون عند الخسران صدّق المشتري؛ لأنه أعرف بقصده، وصدّق في نفي الخيانة[1] إن ادّعى الشريك عليه أنه خان وقدرها أي الخيانة وعيّن ما خان به، فتسمع دعوى الشريك، ويصدّق النافي بيمينه إذا لم يكن للمدعي بينة، وإلا أي إن لم يقدّر الخيانة ولم يعينها، كأن قال: إنه خان في مال الشركة، فلا تسمع دعواها أي دعوى الخيانة؛ لأنها دعوى غير محررة، كدعوى شيء من دين غير مقدّر لا في دعوى القسمة، فإن الشريك إذا قال: اقتسمنا وما في يدي نصيبي، وأنكرها الآخر وقال: بل ما في يدك مشترك، فإنه لا يصدّق، بل يحتاج إلى البينة، فإن لم تكن بينة، صدّق نافي القسمة بيمينه؛ إذ الأصل عدمها أي عدم القسمة وبقاء الشركة بحالها) انتهت.

ومعلوم أنه حيث صدّق الشريك على شريكه، يصدق على وارثه؛ لأنه مثله وقائم مقامه كما صرحوا به، حيث قالوا واللفظ للشيخ ابن حجر في التحفة أثناء كلام: (ولأن الوارث يقوم مقام

(١) قف على قوله في نفي الخيانة إن ادّعى الشريك عليه أنه خان وقدّرها... إلخ فإنه مهم.

المورث، إلا في نحو حقوق العرض كالحسد والغيبة) انتهى، والله أعلم.

فيما لو مات أحد الشريكين في مال التجارة فوقع نزاع بين الورثة والشريك فهل يصدق الشريك:

سئل ما قولكم فيما لو مات أحد الشريكين في مال التجارة، فوقع النزاع بين الآخر وبين وارث الميت، فهل يصدق الشريك فيما يدعيه أو لا؟ وهل الدفتر يعتبر شرعاً أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ نعم، يصدق الشريك بيمينه إلا في دعوى القسمة كما تقرر في جواب السؤال الأول، والدفتر ليس حجة شرعاً، فلا يجوز إقامته مقام الشاهد في إثبات الحقوق. نعم قال بعض اليمنيين: إنه لو قال شخص ما وجد في دفتري فهو صحيح يعمل به.

ونقله العلامة الشيخ ابن حجر في التحفة، عن إفتاء السبكي وأقره، وعبارتها: (وأفتى السبكي بأن قوله: «ما نزل في دفتري» صحيح يعمل به فيما علم أنه به أي في ذلك الدفتر حالة الإقرار، ويوقف ما حدث بعده أو شك فيه، قال غيره أي السبكي: وفي وقف ما علم حدوثه نظر. انتهى، وهو ظاهر) انتهت عبارة التحفة.

وعلى هذا، فما تيقن كونه منزلاً في ذلك الدفتر ومكتوباً فيه حالة الإقرار يعمل به، وأما ما علم تنزيله وحدوثه فيه بعد الإقرار أو شك فيه فلا، والله ﷻ أعلم.

فيما لو اشترك اثنان في مال التجارة وكان رأس مال أحدهما أكثر من الثاني فكيف يقسم الربح:

سئل ما قولكم فيما لو اشترك اثنان في مال التجارة، وكان رأس مال واحد منهما مائة وخمسين توماناً، ورأس مال الآخر مائة تومان، ثم إن صاحب المائة والخمسين، أخذ خمسين توماناً؛ لأداء دينه أو اشترى به شيئاً لنفسه، فكيف يقسم الربح؟

وهل المشترى له أو له ولشريكه؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ إن كان الآخذ بعد اختلاط المالين وعدم تميّزهما، فالمأخوذ وهو خمسون توماناً يكون بين الآخذ وبين شريكه على وجه الإشاعة؛ إذ لا يتأتى تنزيله على الحصر، فكل جزء منه شائع بينه وبين شريكه كرأس المال الباقي وهو مئتا تومان، فيقسم ربح ذلك الباقي بنسبة أصل رأس المال قبل أخذ خمسين تومان، فيكون ثلاثة أخماس ربح الباقي لصاحب مائة وخمسين توماناً، وخمساه لصاحب مائة تومان. وهذا واضح ومعلوم من كلام أئمتنا، فلا حاجة إلى نقل شيء من عباراتهم في ذلك. وأما الذي اشتراه لنفسه، فإن كان الشراء بعين ذلك المأخوذ من رأس المال، فبقدر حصة شريكه بطل الشراء، وبقدر حصته صحيح، والمشترى له وإن كان الشراء بالذمة وسلّم الثمن من ذلك المأخوذ، فالشراء صحيح والمشترى له، ولكن لا يبرأ ذمته من الثمن بالنسبة لمقدار حصة شريكه؛ لعدم صحة أداء الثمن من غير ما يملكه، وعليه ردّ نصيب شريكه

أو بدله إن كان تالفاً، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

فيما لو أوصى شخص بثلث ماله يصرف في سبيل الخير، وعين وصياً وله ديون في مواضع عديدة فهل قبض الديون على الوصي أم الوارث:

سئل ما قولكم فيما لو أوصى شخص بثلث ماله يصرف في سبيل الخير، وعين وصياً لذلك، وله ديون على الناس في مواضع عديدة، فهل قبض هذه الديون وجمعها على الوصي أو على الوارث؟ وإذا طالب وارث من الورثة المدينَ، بأن يسلم له ديونَ مورثهم، فهل يجوز له أن يسلم له جميعها أو بقدر حصته؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ الثلث المذكور يقبضه الوصي إذا قبل الإيصاء بعد موت الموصي، وما يخصّ الورثة هم يقبضونه ولو واحداً منهم، لكن بإذن البقية، فلا يجوز للوصي ولا لأحد من الورثة أن يستقل بالاستيفاء والقبض من نحو المدين بلا إذن الآخرين؛ لأنه قبل القسمة مشترك، والمال المشترك لا يجوز لأحد ممن له فيه شرك ونصيب أن يستقل بالاستيلاء عليه بلا إذن الشريك، فإن استقل فحكمه حكم الغاصب كما صرحوا به، ولا يجوز للمدين ونحوه أيضاً إقباض شيء مما عليه أو عنده من مال الميت للوصي بلا إذن الورثة الكاملين، أو لأحد من الورثة بلا إذن البقية، أو بلا إذن الوصي،

فإن فعل فعليه الضمان وإن كان القرار على من تلف تحت يده، ففي التحفة مع أصلها: (وإن قال أي شخص لمن عنده عين أو دين لميت: أنا وارثه المستغرق أو وصيه أو موصى له بما تحت يدك وهو يخرج من الثلث وصدقه، وجب الدفع إليه؛ لأنه اعترف له بالملك وأيس من التكذيب أي لأن الميت لا يتصور تكذيبه وبه أي اليأس من التكذيب، فارق الوكيل حيث لا يجب عليه الدفع وإن صدقه) انتهى.

فخرج بقيد: «المستغرق» غيره كما في مسألتنا، فلا يجوز له أن يدفع إليه شيئاً وإن صدقه، قال الحلبي في حواشي المنهج: (لأن كل جزء مدفوع يكون مشتركاً) انتهى، أي بين الوارث غير المستغرق الذي يريد قبضه من المدين، أو المودَع وبين غيره.

وخرج بقوله: «وأنا وصيه بما تحت يدك» ما إذا كان وصياً ببعض ما تحت يده كما في مسألتنا، فإنه لا يجوز له أن يدفع إليه شيئاً؛ للعلة المذكورة.

وقوله: «لأنه اعترف له بالملك» أي ولو على سبيل الولاية كالوصي كما في البجيرمي والجمل على المنهج، وقد تقدمت الإشارة إلى أن محل عدم الجواز حيث كان بلا إذن بقية الشركاء وإلا فلا منع.

وفي البيع من التحفة: (وقبض الجزء الشائع بقبض الجميع والزائد أمانة) انتهى. أي إن كان الزائد للبائع أو لغيره وأذِنَ أي

ذلك الغير في القبض كما في البجيرمي، وأما إذا وضع يده عليه بلا إذن الشريك، فغاصب كما ذكره ابن أبي شريف.

وعلم مما تقرر، أنه ليس لأحد من الورثة أن يطالب المدين بقدر حصته من الدين؛ لأن ما يقبضه منه لا يختص هو به، بل يكون مشتركاً بينه وبين غيره من الورثة أو جهة الخير الموصي به.

ففي النهاية للشمس الرملي وغيرها: (لو ورث جمع ديناً لم يختص أحدُهم بما قبضه منه، بل يشاركه فيه بقية الورثة؛ لاتحاد الجهة أي وهي الإرث) والله أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

في أخويين شريكين فحج أحدهما ثم مات الآخر فهل تخرج حجته من المال المشترك:

سئل ما قولكم ـ رضي الله عنكم ـ في أخوين شقيقين مستطيعين للنسك حج الأصغر منهما من المال المشترك بينهما برضا أخيه، ثم بعد نحو أربع وثلاثين سنة، مات الأكبر منهما قبل أداء النسك، فادعت ورثته على الأصغر الذي هو عمهم، وقالوا: تحج عن أبينا من رأس المال المشترك بينك وبين أبينا؛ لأنك حججت من المال المشترك بينكما، فأبى عمهم بالإحجاج، وقال: حجوا عن أبيكم من حصته، فهل للورثة إلزام عمهم بالإحجاج عن أبيهم بالمال المشترك أو لا؟ بينوا آجركم الله تعالى.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ في حواشي العلامة الشبراملسي على نهاية الشمس الرملي: (يقع كثيراً أن الشخص يموت ويخلف تركة وأولاداً، ويتصرفون بعد الموت في التركة بالبيع والحج والزواج وغيرها، ثم بعد مدة يطلبون الانفصال، فهل لمن لم يحج ولم يتزوج منهم الرجوع بما يخصه على من تصرف بالزواج ونحوه أو لا؟ فيه نظر. والجواب عنه: إنه إن حصل إذن ممن يعتد بإذنه، بأن كان بالغاً رشيداً للمتصرف فلا رجوع له، وينبغي أن مثل الإذن ما لو دلت قرينة ظاهرة على الرضا بما ذكر، فإن لم يوجد إذن ولا رضا أو حصل الإذن ممن لا يعتد بإذنه، فله الرجوع على المتصرف بما يخصّه) انتهى، وأقره الجمل والبجيرمي في حواشيهما على شرح المنهج.

قوله: «وينبغي أن مثل الإذن ما لو دلت قرينة ظاهرة على الرضا» قال البجيرمي في حاشية الإقناع: (كأن يشتري مع مريد الحج أو الزواج حوائج سفر الحج أو الزواج) انتهى.

ويعلم من هذا، أنه إن كان الأخ الأكبر رشيداً حال رضاه بحج أخيه بالمال المشترك بينهما، فليس لورثته الرجوع على عمهم بما يخص أباهم من المال الذي صرفه عمهم في مؤنة الحج؛ لوجود الرضا من أبيهم بذلك حال حياته كما صرح به السائل، والرضا منزّل منزلة الآذن كما علم مما مر عن الشبراملسي، وإلا بأن كان سفيهاً حال رضاه بما ذكر، فلهم الرجوع على عمهم فيما يخص أباهم من المال الذي صرفه في

مؤنة الحج عن نفسه، وظاهر إطلاق الشبراملسي المارّ مع إقرار من تقدم لكلامه، أنه لا فرق في عدم الرجوع بين أن يدعي نحو الآذن أي أو وارثه أنه إنما أذن أو رضى بنية أنه يصرف لنفسه مثل ما صرفه المأذون له لنحو الزواج والحج، ووجدت قرينة دالة على ذلك كجريان العادة بذلك وأن لا يدعي ذلك، وتوقف فيه شيخنا عبد الحميد في حواشي التحفة قال: (لا سيما إذا اعتقد الرجوع مع الآذن المذكور، فليراجع) انتهى، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الوكالة

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

فيما لو كان زيد شريك لعمرو في ثلث دكان وباع عمرو ما يخص زيد بعد موته بدعوى أنه كان وكيلاً عنه:

سئل ما قولكم فيما لو كان زيد شريكاً لعمرو في ثلث دكان مثلاً، وادعى عمرو بعد موته أنه كان وكيلاً عنه، وباع ما يخصه من الدكان قبل موته في مرضه بإذنه، لكن بأقل مما يرغب فيه، لرجل وجيه لا يقدر الوارث على منازعته وله شهود على ذلك، فهل للورثة الدعوى على عمرو بأنك بعت الدكان من غير رؤية شرعية، أو بعت بغبن فاحش ومورثنا لم يأذن لك، أو لم يكن عالماً بقيمته وأنت لم تسع في البيع بعرضه على الراغبين؛ حتى يشتروا بأكثر، أو أنت أجبرت مورثنا على البيع بهذا الثمن ولم يقدر على مخالفتك، وتسمع منهم هذه الدعاوى أو لا؟

وإذا وقع الاختلاف بين الورثة في شيء من الأموال، وآل الأمر إلى اليمين، فنذر بعضهم حقه لولده مثلاً، فهل اليمين على الولد فيحلف ويأخذ الحق أو اليمين على الناذر؟ وهل فرق بين اليمين المردودة والأصلية أو لا؟ بينوا جزاكم الله خيراً.

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ الظاهر والمتبادر

من كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ أن الضمير في قوله: «وله شهود» راجع إلى عمرو المدعي للوكالة، فيكون المراد أن عمراً له شهود بالوكالة، وبالبيع قبل موت زيد في مرضه، وبأنه كان البيع بذلك الثمن الذي أقل مما يرغب فيه بإذن الموكل الذي هو زيد، وعلى هذا فلا يخلو، إما إن عين ذلك المشتري عند إذنه له في البيع بذلك الثمن الذي هو أقل مما يرغب فيه، بأن قال له: بعه له بذلك الثمن، أو لم يعين بأن قال: بعه به، ففي الصورة الأولى البيع صحيح وفي الثانية باطل، والفرق أن مع تعيين المشتري ربما قصد محاباته بخلافه مع عدمه كما صرحوا به، ففي المنهاج مع شيء من شرحيه لابن حجر والخطيب: (وإن قال: بعه بمئة مثلاً لم يبع بأقل منها، وله بل عليه إذا وجد راغب ولو في زمن الخيار أن يزيد عليها أي المئة ولو من غير جنسها كمئة وثوب؛ لأن المفهوم من تقديرها أي المائة عرفاً امتناع النقص عنها فقط، ولا يجوز البيع بمائة وهناك راغب بزيادة؛ لأنه مأمور بالاحتياط والغبطة، فلو وجد في زمن الخيار لزمه الفسخ، فلو لم يفسخ انفسخ البيع إلا أن يصرح أي الموكل بالنهي عن الزيادة، فتمتنع الزيادة؛ لانتفاء العرف حينئذ، وإلا إذا قال: بعه لزيد بمائة؛ لأنه ربما قصد محاباته) انتهى.

ودعوى الورثة على عمرو، بأنه باع الدكان من غير رؤية شرعية مسموعة بالنسبة للتحليف، والمعتمد تصديق الوكيل الذي هو عمرو في أنه باع بعد رؤية معتبرة؛ لأنه مدعي الصحة.

ففي التحفة مع أصلها: (ولو ادعى أحد العاقدين صحة البيع، وادعى الآخر فساده باختلال ركن أو شرط على المعتمد، كأن ادعى أحدهما رؤيته وأنكرها الآخر، فالأصح تصديق مدعي الصحة بيمينه؛ لأن الظاهر في العقود الصحة، وأصل عدم العقد الصحيح يعارضه أصل عدم الفساد في الجملة) انتهى. ولما نقل العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية عن الشيخ عميرة التابع للأسنوي أنه: (لو قال الموكل: باع الوكيل بغبن فاحش، وقال المشتري: بل بثمن المثل، صدق الموكل، استشكله بأنه يدعي خيانة الوكيل ببيعه بالغبن والأصل عدمها، فالقياس تصديق المشتري؛ لدعواه صحة العقد وعدم خيانة الوكيل. قال: ثم رأيت في ابن قاسم على المنهج بعد نقله كلام عميرة قال أي ابن قاسم: قوله: «صدق الموكل. . . إلخ» نقله الأسنوي، وقال الرملي: هذا مبني على أن القول قول مدعي الفساد) انتهى. أي فما ذكره من تصديق الموكل ضعيفاً.

وفي حواشي الروض لوالد الشارح أي الرملي: (ولو ادعى الموكل أن وكيله باع بغبن فاحش، ونازعه الوكيل أو المشتري منه، فالأصح تصديق كل منهما. اهـ. أي من الوكيل والمشتري) انتهى.

ودعواهم عليه بأنه باع بغبن فاحش ومورثهم لم يأذن في ذلك لا تسمع بالنسبة لعدم الإذن؛ لأن الغرض بناء على المتبادر

المذكور أن الشهود إذا شهدوا بالإذن في ذلك، وأما بالنسبة للبيع بغبن فاحش، فإن جرى الإذن في البيع لذلك الرجل الوجيه بثمن هو غبن فاحش في الواقع فلا تسمع أيضاً؛ لما تقدم أنه قد يقصد محاباته، وإن أجرى الإذن في البيع من غير تعين المشتري مع تعيين ثمن هو غبن فاحش في الواقع، فدعواهم مسموعة، بل لو باع الوكيل بأقل مما يرغب فيه يحكم ببطلان البيع، وإن كان الثمن الذي باع به هو ثمن مثل ولو مع تعيين الموكل إياه كما علم مما تقدم عن التحفة والمغني. وأما دعواهم عدم علم مورثهم بقيمته فلا تسمع؛ إذ لا طائل تحتها، وأما دعواهم عليه عدم الاجتهاد بعرضه على الراغبين، فهذه دعوى خيانة على الوكيل، وهو مصدق في اجتهاده في ذلك كما علم مما مر عن الشبراملسي، وأما دعواهم عليه إجبار مورثهم وإكراهه عليه فتسمع، ثم إن كان معهم بينة فذاك، وإلا فهو مصدّق في عدم الإكراه، على أن الإكراه لابدّ في تحققه من شروط مقررة في محلها.

وإذا نذر أحد الخصمين حقه في المدعى به لغيره من ولده أو غيره فخصمه له الدعوى عليه، وعلى المنذور له حيث كان المدعى به تحت يده كما هو مقتضى كلامهم في الغصب وغيره، ثم اليمين تتوجه على من تعلقت الدعوى به، ولا فرق بين اليمين المردودة وغيرها، وهذا كله واضح فلا حاجة إلى تطويل الكلام عليه بنقل عبارات أئمتنا المتعلقة بذلك، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من مدينة صحار:

فيمن ملك مالاً زكوياً في بلد تبعد عن بلده وله أقارب ضعفاء فهل لهم توكيل من يقبض لهم الزكاة:

سئل ما قولكم فيما لو كان لرجل مال زكوي في مكان بعيد عن بلد هو مقيم فيه، وله في بلده أقارب فقراء ضعفاء عاجزون عن الوصول إلى بلد المال، فهل يجوز لهم أن يوكلوا من يقبض لهم الزكاة في بلد المال إذا أعطاهم ذلك الرجل شيئاً من زكاة ذلك المال أو لا يجوز؟

فأجاب: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ في الوكالة من التحفة: (يجوز توكيل مستحق أي ما دام في البلد إن لم يملكها أي المستحق الزكاة لانحصاره وإلا أي وإن ملكها لانحصاره فمطلقاً أي فيجوز توكيله أي سواء دام في البلد أم لا في قبض زكاة له) انتهى بزيادة من حاشية شيخنا عبد الحميد عليها.

فقوله: «لانحصاره» تعليل للمنفي بالميم، وهو يملكها لا للنفي وإلا لقال لعدم انحصاره أي المستحق من كل صنف في ثلاثة فأقل.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل عن غريب استناب في قبض الزكاة فهل تصح وإن غاب؟ فأجاب بقوله: في أصل الروضة عن النص: يستحقون أي الأصنافُ الزكاةَ يوم القسمة، وعن نص آخر: يستحقون يوم الوجوب، وعن الأصحاب حمل الثاني على ما إذا لم يكن في البلد إلا ثلاثة أو أقل أي من كل

صنف، ومنعنا النقل، فيستحقون يوم الوجوب؛ حتى لو مات أحدهم فنصيبه لورثته، وإن غاب أو أيسر فحقه بحاله، وإن قدم غريب لم يشاركهم. وحمل الأول على ما إذا لم ينحصروا في ثلاثة أو كانوا أي منحصرين في ثلاثة فأقل، وجوّزنا النقل أي على القول الضعيف فيستحقون بالقسمة، فلا حق لمن غاب أو مات أو أيسر بعد الوجوب وقبل القسمة وإن قدم غريب شاركهم) انتهى، أي كلام أصل الروضة.

وبه يعلم، أن الموكل إن كان من المحصورين وحضر يوم الوجوب صحت استنابته، وإن غاب بعُد لاستقرارِ ملكِه وإلا أي وإن لم يحضر يوم الوجوب لم تصح أي استنابته؛ إذ لا حق له وإن كان أي الموكل من غير المحصورين استحق إن كان حاضراً عند القسمة، ولا يكفي حضور وكيله حينئذ كما اقتضاه كلامهم، وصرح به ابن رزين تلميذ ابن الصلاح وإن تردد الأصبحي، ووجهه أنه لم يتعين له حق؛ حتى يوكل في قبضه؛ لأن للمفرق أي للزكاة أن يحرمه ويعطي غيره، فأي شيء تعين له؛ حتى يوكل في قبضه. انتهى.

وفي موضع آخر من فتاوى من ذكر: (إنه لا يقوم الوكيل مقام الموكل في قبض الزكاة من البلد البعيدة عن بلد الموكل؛ لأن الموكل لم يثبت له حق؛ حتى يوكل في استيفائه، وبه يعلم أنه لو انحصر المستحقون في بلد بأن كان فيه من كل صنف ثلاثة فأقل، حال حولان الحول مع التمكن جاز لمن سافر منهم بعد ذلك أن

يوكل من يقبض له حصته؛ لأن المستحقين إذا انحصروا كذلك ملكوا الزكاة الواجبة في أموال تلك البلد ملكاً حقيقياً يورث عنهم ويستحقون المطالبة به، فإذا غاب أحدهم بعد الوجوب ووكل من يطالب له بحقه أو يقبضه له نفذ ذلك التوكيل) انتهى.

ويعلم من ذلك، أن في مسألتنا لا يجوز لهؤلاء الأقارب الفقراء أن يوكلوا من يقبض لهم شيئاً من الزكاة في بلد المال، وإن كانوا عاجزين عن الوصول إليها؛ لأنه يلزم نقل الزكاة من محلها وهو غير جائز لسوى الإمام عندنا على الأظهر في المنهاج؛ ولأنه لم يثبت لهم حق؛ حتى يوكلوا في استيفائه وقبضه كما تقدم.

وبما نقلناه من كلام الفتاوى، حصل إيضاح تام لكلام التحفة السابق وفيها: إن الزركشي قيّده أي جواز التوكيل في قبض الزكاة نقلاً عن القفال في فتاويه، بما إذا كان الوكيل ممن لا يستحقها أي الزكاة، ولكن أشار ـ أعني في التحفة ـ إلى تضعيفه بقوله: «وفيه نظر. . . إلى آخره»، وعبارة النهاية: (ويجوز توكيل مستحق في قبض زكاة له، قاله في الروضة، قال في الخادم: وإن كان الوكيل ممن لا يجوز له أخذها كما صرح به القفال في فتاويه) انتهت، ومثلها عبارة المغني.

والواو في قوله: «وإن كان الوكيل» للحال، فيوافق ما فيهما ما في التحفة عن الزركشي، ولكن صاحبي النهاية والمغني ارتضيا التقييد المذكور حيث أقراه، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الإقرار

في رجل أقر بأنه أعطى بنت ابنته نخيلات عن صداق أمها وهي صغيرة والنخيلات كان عند صاحبها إلى أن توفي:

سئل فيما لو أقر رجل على نفسه بأن نخيلاتي الفلانية، قد أعطيت لبنت بنتي عن صداق أمها، والحال أن بنت البنت صغيرة والنخيلات كانت في قبض صاحبها المقر إلى أن توفي، فادّعى ورثته أنها لم تقبض النخيلات؛ لصغرها، وأن مورثنا الذي أقر لم يقبض الصداق إلا بالحجة، فإن ثبت قبضه له تبرأ ذمته بتسليم الدراهم، ولا تعطى النخيل، فما الحكم في ذلك؟

فأجاب بقوله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ قول الرجل المذكور: «إن نخيلاتي الفلانية قد أعطيت لبنت بنتي عن صداق أمها» لا يصلح أن يكون إقراراً بالإعطاء؛ لتناقضه مع كونه كالجملة الواحدة، ووجه التناقض أن حقيقة الإقرار هو الإخبار عن كون المقر به ملكاً للمقر له وقت الإقرار، فلابدّ من تقدم المخبر عنه على الخبر كما في المغني وغيره، وإضافة الرجل النخيلات إليه المقتضية للملك بقوله: «نخيلاتي» تنافي ذلك.

وفي المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ويشترط

في المقر به أن لا يكون ملكاً للمقر حين يقر؛ لأن الإقرار ليس إزالة عن الملك، وإنما هو إخبار عن كونه ملكاً للمقر له، فلو قال: داري أو داري التي اشتريتها لنفسي لزيد، ولم يرد الإقرار أو ديني الذي على زيد لعمرو، فهو لغو؛ لأن الإضافة إليه تقتضي الملك له فتنافي إقراره به لغيره، فحمل على الوعد بالهبة.

أما إذا أراد الإقرار بما ذكر فيصح، ووجهه أن إرادته الإقرار بذلك تبين أن مراده الشراء أي ونحوه في الظاهر دون الحقيقة، ولو قال: هذا لفلان وكان ملكي إلى أن أقررت به، فأول كلامه إقرار وآخره لغو، فيطرح آخره فقط؛ لاستقلاله) انتهى بيسير تصرف.

أي مع استقلال أوله أيضاً، يعني أن كلامه يشتمل على جملتين كلتاهما مستقلة، إحداهما صالحة للإقرار فعمل بها، وأخرى غير صالحة له فألغيت، وهذا بخلاف ما لو كان جملة واحدة أو كالجملة الواحدة، فإنه يلغى حينئذ كله.

وعلم مما تقرر أن قولهم: «يشترط في المقر به أن لا يكون ملكاً للمقر حين يقر» معناه أن لا يأتي في لفظه بما يدل على أنه ملك للمقر كما أفاده العلامة الشبراملسي، وفي الأنوار أنه: (لو قال: الدار التي ورثتها من أبي لفلان لم يكن إقرار إلا أن يريده. قال العلامة ابن حجر: ووجهه ما في كلامه من التناقض فيما هو كالجملة الواحدة، فهو كقوله: داري لفلان فإنه لغو، وإن احتمل أن الإضافة فيه؛ للسكنى أو المعرفة؛ لأن الأصل في الإضافة الملك وهو مستلزم للتناقض، بخلاف ما لو قال: الدار التي تركها

أبي لفلان، فإنه ليس فيه إضافة ملك له صريحاً ولا لزوماً؛ لأن تركها أبي لا يستدعي ملكه ولا ملك أبيه لها، فيصح إقراره بها معه؛ إذ لا مانع فيه، بخلاف ورثتها من أبي؛ لوجود المانع، وهو الإضافة المقتضية للملك المنافي للإقرار) انتهى.

وعلم مما تقدم عن الأنوار والتحفة صحة الإقرار في مسألتنا عند إرادة الرجل بما ذكر الإقرار وإرادتُهُ له تثبت بإقراره بها قبل موته أو بإقرار ورثته بها بعده.

وصنيع السائل ـ حفظه الله تعالى ـ يقتضي أنهم مقرون بها، حيث قال: «وأن مورثنا الذي أقر. . .إلى آخره» وحينئذ فإن ثبت أن المقر عليه الصداق المذكور، وأن وليَّ بنت بنته الصغيرة قَبِلَ إعطاء النخيلات المذكورة عن دين الصداق، فليس لورثة المقر المنازعة فيها بأنهم يأخذونها ويسلمون ثمنها كما يصرح به كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ. ففي فصل تعليق الدين بالتركة من التحفة: (لو أوصى بدفع عين إليه أي الدائن عوضاً عن دينه، أو على أن تباع ويوفى دينه من ثمنها، أو أوصى ببيع عين من ماله لفلان، عمل بوصيته وامتنع على الوارث إمساكها والقضاء من غيرها؛ لأنها قد تكون أحل من بقية أمواله) انتهى، ونحوه في النهاية، وحيث لم يجز للوارث إمساك العين المذكورة وقضاء الدين من غيرها فيما ذكراه في التحفة والنهاية، فعدم جواز إمساك النخيلات وتسليم الثمن في مسألتنا من باب أولى كما هو واضح، وحيث وُجدَ القبول ممن ذكر، فالذي يظهر أن عدم القبض لا يقدح

في الحكم بدخول النخيلات في ملك المقر لها ؛ لأن الإعطاء المقر به ليس إعطاء تبرع بل إعطاء بالعوض المعبر عنه في كلام الفقهاء بهبة ذات ثواب وهو كالبيع ؛ نظراً للمعنى فلا يتوقف الملك فيه على القبض كما صرحوا به. نعم، لهم تحليف المقر لها بعد كمالها، على أن المقر به كان يلزم المقر أن يقر لي به ؛ لكونه ديناً في ذمته، فإن نكلتْ حلفوا وبطل الإقرار كما صرحوا به في نظائره.

وعلم مما تقرر، أنه لا يحكم على الرجل المذكور بكونه مقراً بأن صداق بنته عليه بمجرد ما في السؤال وإن كان محتملاً بنحو غصب أو ضمان وهو كذلك. وقولهم: إن الإقرار لا يثبت بالمفهوم أي لضعف دلالته مع أن المعتبر في الإقرار اليقين أو الظن الغالب صريح فيه.

وفي الوصية من فتاوى العلامة المحقق الكردي: (لو أوصى رجل بعقار لزوجته من ضمان لها عليه، هل يتوقف على القبض أو لا؟ وبماذا يحصل القبض؟ الجواب: ليس هذا وصية إلا بالنسبة لتعين دفع العقار في الدين ؛ إذ الوصية تبرع بحق مضاف ولو تقديراً لما بعد الموت، وبكونه ضمان كما في السؤال خرج عن كونه تبرعاً فهو إقرار لا تبرع، وحكمه أن الإقرار صحيح ولو لوارث في مرض الموت، ثم ينظر في هذا الإقرار والضمان المذكورين فإن صحا، كأن كان الإقرار من مكلف والضمان من رشيد عارف بصاحب الدين والمضمون لازماً أو آيلاً إلى اللزوم بنفسه معلوماً للضامن ثابتاً

إلا ضمان الدرك دُفع ذلك العقار للزوجة إذا قبلته بعد موت زوجها عن دينها ولا يتوقف ملكها إياه على القبض بل يكفي القبول بعد موت المدين كما يفيده كلام أئمتنا في الوصية، ثم ساق عبارة التحفة السابقة وغيرها، ثم قال: والقبض في العقار يحصل بالتخلية، وفي غيره بنقله على التفصيل المذكور في باب قبض المبيع، ولكنه لا يحتاج إليه في مسألتنا) انتهى.

تأمل قوله: «ثم ينظر في هذا الإقرار والضمان المذكورين فإن صحا. . .إلى آخره» بالنسبة للضمان المذكور، حيث لم يكتف بقول الموصي من ضمان لها أي الزوجة عليه، بل احتيج إلى النظر إليه في أنه، هل في الخارج يحكم بصحته أو لا؟ تجده صريحاً أيضاً فيما أشرت إليه من أنه لا يحكم على من ذكر بكونه مقراً بأن عليه صداق بنته، وأما إن لم يثبت ما ذكر[1] فلا اعتبار بالإقرار المذكور على ما يظهر، وفوق كل ذي علم عليم، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد الحد:

هل يثبت الإقرار فيما لو أقرت امرأة بمال زكوي لابنها من أجل تخفيف ضريبة حكومية وليس لولدها شيء منه؟

سئل فيما هو معلوم من أن الحاكم في بلدنا يضع في كل سنة

(١) قوله: «ما ذكر» أي قبول ولي بنت البنت مع ثبوت أن الصداق على الرجل المذكور.

على أصحاب الأموال كالنخيل شيئاً من الدراهم ظلماً، فوضع على امرأة ذات أموال أكثر من العادة، فامتنعت من أدائه، فقالت: المال الذي عندي لابني، ومرادها بذلك دفع الزائد عن العادة عن نفسها؛ لأن ابنها المذكور من ذوي القدر يقبل منه القليل، فلما قالت ذلك قُبل منها القليل المعتاد، فبقي المال المقر به في يدها برهة من الزمان إلى أن توفي الابن فادّعت ورثته أن المال المقر به لمورثهم بمقتضى الإقرار، والابن المذكور لم يقبض المال في حياته ولم يصدر من المرأة المذكورة لفظ هبة ولا غيرها، بل ما صدر منها غير اللفظ السابق على الوجه المتقدم، كيف يكون الحكم؟

فأجاب ـ رحمه الله ـ بقوله: ظاهر كلام السائل، بل صريحه أن كون المال المقر به في ملك المرأة إلى أن أقرَّتْ به لابنها هو أمر ثابت لا كلام فيه، وعلى هذا فالإقرار المذكور باطل؛ لعدم احتمال جريان ناقل الملك مع أنه شرط لصحة الإقرار.

ففي الأنوار: (الثالث أي من شروط المقر به: احتمال جريان الناقل أي للمقر به إلى المقر له من نحو بيع، فلو قسمت التركة بين جماعة، ثم أقر واحد منهم في المجلس بما يخصّه لآخر بطل أي الإقرار ولو أقر بعد ذلك المجلس صح، وكذا لو أقرت الزوجة عقيب النكاح بالمهر لغيره، أو الزوج ببدل الخلع، أو المجني عليه بإرش الجناية بحيث لا يحتمل جريان ناقل، وكذا سائر الديون) انتهى وفي التحفة والنهاية نحوه.

وفي فتاوى ابن حجر عن القاضي حسين: (أن المرأة المريضة لو أقرت بإبراء زوجها من الصداق، ينزل على الإبراء في المرض أي فلا يصح إن لم تجزه بقية الورثة إلى أن قال: وفي الإشراف للهروي لو أقر بشيء، ثم قامت بينة أنه كان في ملكه إلى أن أقر به لم يصح الإقرار. قال السبكي: وهذا في بينة واحدة، أما إذا شهدت بينة بالإقرار وبينة بالملك، فالذي يظهر أنه يقدم بينة الإقرار؛ لأن الشاهدة بالملك تعتمد الظاهر) انتهى.

وبهذا يعرف أن محل ما قاله القاضي من صحة الإقرار، وتنزيله على حالة المرض، محله ما إذا لم تقم بينة بأنه كان في ملكه إلى أن أقر به وإلا لم يصح إقراره، فإن قامت بينة بالإقرار وبينة بالملك قدمت بينة الإقرار ونزل على حالة المرض. انتهى.

تأمل ذلك كله، تجده صريحاً فيما قررته من بطلان الإقرار في مسألتنا، ووجه ذلك أن الإقرار ليس إزالة عن الملك، وإنما هو إخبار عن كون المقر به ملكاً للمقر له، فلا بد من تقديم المخبر عنه على الخبر، وفي التحفة: (ومرّ أن دين المهر ونحو المتعة والخلع وإرش الجناية والحكومة لا يصح الإقرار بها عقب ثبوتها، وعليه يحمل قول البغوي محل صحة الإقرار فيما مرّ إذا لم يعلم أنه للمقر؛ إذ لا يجوز الملك بالكذب) انتهى. قال الشبراملسي: ظاهره عدم صحة الإقرار وإن أراده قال: وهو ظاهر؛ لظهور الكذب فيه، والله أعلم.

فيما لو مات رجل وترك بنت أخ وبنت أخت ولكنه أقر في حياته بأن بني فلان ورثتي ولم يبين جهة الإرث فهل يثبت الإقرار:

سئل فيما لو مات رجل ولم يخلّف سوى بنت أخ وبنت أخت، ثم إن شاهدين شهدا حسبة، أن الميت أقر في حياته بأن بني فلان ورثتي، ولم يبين جهة إرثهم بأنهم أولاد عم أو بني عم أب أو غيره، فقبضوا التركة، فلما علمت بنت الأخ قالت لهم: إنكم غير ورثة ونحن من ذوي الأرحام، والإرث لنا وأنتم كاذبون في دعواكم، فإن كان لكم شهود فأقيموا؛ حتى يتبين صدقكم، وهم يقولون: نحن قبضنا التركة بالحجة الشرعية، وما لك علينا حق؛ حتى نتشارع معك، فهل يلزمون بالمشارعة وإقامة البينة أم لا؟

فأجاب بقوله: قال بعض أئمتنا كالهروي في إشرافه: (إنه لو أقر بأن هذا وارث فلان لا يقبل ولو قال: هذا وارثي قُبِلَ، قال: وهذه مسألة حسنة غريبة لا يعرفها إلا من تبحر في الفقه) انتهى.

وعلى هذا ففي مسألتنا يثبت النسب والإرث بإقراره بأن بني فلان ورثته وإن لم يقل هم أبناء عمي من الأبوين مثلاً، لكن الذي قاله القفال، والقاضي حسين، والعبادي، وتبعهم فحول المتأخرين كالأذرعي والزركشي والجلال البلقيني، أنه لو قال: هذا وارثي فلا يثبت به النسب ولا الإرث بل هو لغو.

قال العلامة ابن حجر في الفتاوى: (وما ذكره القفال أوجه معنى ونقلاً، وبيّن ذلك، ثم قال: اللهم إلا أن يحمل كلام

الهروي على ما إذا صدر ذلك من فقيه عارف بشروط الاستلحاق، وبحقيقة قوله: هذا وارثي وما يشترط له، ثم مات من غير أن يحتمل حدوث حاجب للمقر به، فحينئذ يقبل منه هذا الإقرار) انتهى.

وحمل العلامة ابن حجر في موضع آخر من الفتاوى كلام القفال ومن وافقه، على أنه لا يرثه قبل البحث عن ورثته، وكلام غيرهم على أنه يرثه بعد البحث وظهور أنه لا وارث له غيره، ثم قال بعد كلام ساقه: (ويتعين حمل كلام القفال ومن وافقه على ما ذكرته، وإلا فهو ضعيف؛ لمنابذته لكلام الشيخين كالأصحاب في الشهادة كما تقرر) انتهى.

هذا حكم ما إذا قال: هذا وارثي، وأما إذا قال: هذا عمي أو أخي مثلاً من غير أن يقول لأبوين أو لأب، فظاهر كلام المنهاج وعليه جرى الشمس الرملي في شرحه عليه، أنه يثبت الإرث كالنسب بالشروط المقررة في محلها.

والذي جرى عليه العلامة ابن حجر في التحفة تبعاً للقفال وغيره، أن قوله: هذا عمي أو أخي مثلاً من غير أن يقول من الأبوين أو من الأب ليس بشيء، فلا يثبت به نسب ولا إرث، وإن ضم إليه قوله: لا وارث لي غيره.

واعتمد في بعض فتاواه أنه إذا زاد قوله: لا وارث لي غيره يثبت به النسب والإرث؛ لأنه في معنى قوله: عمي من جهة الأب أو الأبوين مع ما فيه من زيادة اعترافه بانحصار الإرث فيه،

والمعتمد ما قاله في التحفة؛ لأنه أجل كتبه وأعمدها، بل جرى في التحفة أنه إذا كان المقر عامياً يجب أن يذكر الوسائط بينه وبين الملحق به أي وإلا فلا يقبل إقراره.

وحاصل الكلام، أن في صورة السؤال لا يثبت الإرث كالنسب، على المعتمد الذي جرى عليه في التحفة والنهاية تبعاً للقفال، فيجب أن تنزع التركة من أيدي بني فلان المذكورين، وتسلم لبنت الأخ وبنت الأخت إن لم تكن لهم بينة غير الشاهدين المذكورين، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد المرير بولاية شناص:

هل يثبت إرث من يزعم أنه ابن عم من بينة أو تجب عليه إقامة البينة في أنهم عصبة أو رحم؟

سئل بما نصه فيما لو ماتت امرأة عن زوج وابن أخت شقيقة وأبناء عم على ما يزعمون بأنفسهم من غير بينة بذلك، فهل يثبت نسبهم بالزعم المجرد أو لا؟ بل يجب عليهم إقامة بينة عادلة تُبيّن أنهم عصبة أو رحم وإلا فلا يثبت النسب ولا الإرث؟ بينوا.

فأجاب ـ رحمه الله ـ بقوله: لا يثبت النسب ولا الإرث بدون بينة شرعية تشهد بأنهم أبناء عم لأبوين مثلاً، ففي الإقرار من التحفة والنهاية: (ويكفي قول البينة ابن عم لأب مثلاً وإن لم يسم الوسائط بينه أي المستلحق ـ بفتح الحاء ـ وبين الملحق به، ويتجه أن محله أي محل الاكتفاء بالبينة المطلقة عن ذكر الوسائط في

فقيهين عارفين بحكم الإلحاق بالغير، بخلاف عاميّين لا يعرفان ذلك، فيجب أي على القاضي استفصالهما أي عن أسماء الوسائط، وكذا يقال في المقر) انتهى. أي فلا تقبل شهادتهما بدون ذكر الوسائط حينئذ، ومثله المقر في التفصيل المذكور، بل لو فرض إقرار ابن الأخت المذكور مع الزوج بكون المدعين أبناء عم لأب مثلاً للمرأة الميتة، لا يثبت نسبهم وإن كانا يؤاخذان بإقرارهما بالنسبة للمال، بناء على أن ذوي الأرحام يورثون على ما اعتمده العلامة ابن حجر من أن وارث المرأة لا يصح استلحاقه كهي؛ لأنه خليفتها وخالفاه في النهاية والمغني، ففي الإقرار من التحفة: (أما الأنثى فلا يصح استلحاقها فوارثها أولى) انتهى.

وفي النهاية بعد بسط كلام: (فالمعتمد صحة استلحاق وارثها أي المرأة، وفرق الوالد ـ رحمه الله ـ بين استلحاق الوارث بها وبين استلحاقها بأن إقامة البينة تسهل عليها بخلاف الوارث لاسيّما إذا تراخى النسب) انتهى ونحوه في المغني ووافقهما ابن قاسم، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب العارية

ورد هذ السؤال من جزيرة القسم:

فيما لو أعار غيره شيئاً، وشرط عليه إن وجد به عيباً فعليه أن يغرم جميع قيمته ورضي المستعير ثم رده معيباً فهل يجب عليه الغرم:

سئل رحمه الله فيما لو أعار غيره شيئاً، وشرط عليه متى وجد فيه أدنى عيب فعليه أن يغرم جميع قيمته كائنة ما كانت، والتزم المستعير ذلك على نفسه ثم رده معيباً. فهل يجب عليه أن يغرم إرش نقصه أو تمام قيمته حسبما شرط عليه؟ بينوا.

فأجاب ـ بلّ الله ثراه بوابل الرحمة ـ بقوله: الجواب الحمد لله وحده، الشرط المذكور لغو لا اعتبار به، فلا يجب على المستعير إرش النقص؛ وذلك لأنه مخالف لحكم الشرع، وكل شرط مخالف لحكم الشرع فهو لغو كما هو مقتضى كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بل صريحه في مواضع.

ففي النكاح من التحفة والنهاية عند قول المنهاج في مسألة صَحَّ النكاح وفَسَدَ الشرط ما نصه: (لأنه مخالف للشرع، وصح خبر كل شرط ليس في كتاب الله تعالى أي في حكمه فهو باطل) انتهى. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (قوله: «ليس

في كتاب الله تعالى» أي بأن لم يوافق قواعد الشرع، بخلاف ما وافقها وإن ثبت بغير القرآن) انتهى.

والخبر المذكور رواه البزار والطبراني من رواية عبد الله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ بلفظ: «**كُلُّ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللهِ تَعَالى فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مَائَةَ شَرْطٍ**» أي وإن شرط مائة مرة. قال العلامة الحفني: (والقصد التكثير لا الحصر) انتهى. نعم إن التزم المستعير ذلك على وجه النذر كما قد يقتضيه تعبير السائل ـ حفظه الله تعالى ـ بالالتزام، فالظاهر أنه ينعقد نذر لجاج، فهو يخير بين كفارة يمين وبين ما التزمه من تمام القيمة، والله أعلم.

❊ ❊ ❊

باب الغصب

فيما لو استفتى أحد من فقيه في المجازاة في شيء أخذاً لحقه، فأفتاه بالجواز، فبان مخطئ، فهل الضمان على من أفتى أم لا:

سئل فيما لو استفتى أحد من فقيه في المجازاة في شيء أخذاً لحقه، فأفتاه الفقيه بالجواز، فأتلف على من أراد شيئاً عملاً بذلك الإفتاء ظاناً صحته، ثم تبين أن الفقيه المذكور مخطئ، وأنه لا يجوز في الشرع إتلافه، فالضمان على من على المفتي أو المتلف؟ بينوا.

فأجاب رحمه الله بقوله: من قواعد أئمتنا أن المباشرة مقدمة على السبب، فالضمان على المتلف؛ لأنه مباشر دون المفتي الذي هو صار سبباً للإتلاف، وهذا مصرح به في كلامهم.

ففي أوائل الغصب من حواشي العلامة الشهاب الرملي على الأسنى ما نصه: (لو أفتاه المفتي بإتلاف فأتلف، ثم تبين خطؤه ضمنه ولا ضمان على المفتي) انتهى، والله أعلم.

فيما يؤخذ بطريق القهر هل هو من الكبائر أم الصغائر:

سئل فيما يؤخذ من الإنسان من ماله بدون رضاه بل قهراً عليه على وجه الحرام كالغصب والسرقة، هل هو من الكبائر أو من

الصغائر؟ فإن قلتم من الكبائر، فكم مقدار ما يصير الآخذ على الوجه المذكور فاسقاً؟ بينوا.

فأجاب ـ رحمه الله ـ بقوله: اختلف في ذلك فقال البغوي كما في الزواجر للعلامة ابن حجر، وشرحي الروياني والعبادي كما في حواشي الأسنى للشهاب الرملي: إنه ربع دينار. ونقله الرافعي في الشهادات عن الهروي وأقره وجرى عليه في العباب، ونقله الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع عن جماعة وارتضاه، وكذلك تلميذه شيخ الإسلام زكريا في الشهادات من الأسنى. وأما العلامة ابن حجر، فالمعتمد عنده وكذا الشمس الرملي ووالده أن الغصب كبيرة مطلقاً وإن لم يبلغ المغصوب نصاب سرقة، وعبارة التحفة: (وهو أي الغصب كبيرة. قالا: أي الشيخان عن الهروي: إن بلغ نصاباً أي نصاب سرقة وهو ربع مثقال، واعترض بنقل ابن عبد السلام الإجماع على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة، لكن توقف فيه الأذرعي، ويوافقه أي ما نقله ابن عبد السلام إطلاق الماوردي الإجماع على أن فعله أي الغصب مع الاستحلال ممن لا يخفى عليه كفر ومع عدمه فسق، وكأن هذا التفصيل إنما هو من جهة حكاية الإجماع عليه، وإلا فصريح مذهبنا أن استحلال ما تحريمه ضروري كفر، وإن لم يفعله وما لا فلا وإن فعله فتفطن له) انتهى. وتوقف الأذرعي إنما هو في ثبوت الإجماع لا في كون غصب الحبة وسرقتها كبيرة كما يعلم مما يأتي عنه.

وفي الغصب من الزواجر للعلامة ابن حجر: (اعتبر البغوي

وغيره في كون الغصب كبيرة أن يكون المال المغصوب ربع دينار، وعن البصريين أنهم اشترطوا بلوغه درهم. وقال الحليمي: إن كان شيئاً تافهاً فصغيرة إلا أن يكون صاحبه لا غنى به عنه فكبيرة، وقال أي الأذرعي في التوسط: والحق صريح الروياني وغيره إن أكل أموال اليتامى وغيرهم بالباطل من الكبائر كأخذها رشوة، ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار أو لا. وقول صاحب العدة: ومنع الزكاة كبيرة قضيته أنه لا فرق بين منع القليل منها والكثير وهو الظاهر. انتهى. وعن ابن عبد السلام: إنهم أجمعوا على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة. انتهى، ويوافقه قول القرطبي: أجمع أهل السنة على أن من أكل مالاً حراماً ولو ما يصدق عليه اسم أكل فسق. انتهى.

وكأن ابن عبد السلام لم يعتد بمقالة البغوي والهروي وغيرهما؛ لضعف مدركها؛ ولأنه لا مستند لها؛ إذ الاحاديث الواردة في وعيد الغاصب ونحوه مطلقة، فتتناول قليل ذلك وكثيره فلا يجوز تخصيصها إلا بدليل سمعي من الشارع، فإذا صح وعيد شديد في شيء من غير تقييد بقليل ولا كثير وجب إجراء ذلك على إطلاقه وعدم تقييده إلا بدليل صحيح سمعي أيضاً، وحيث لا دليل لذلك فلا مستند لذلك التحديد كما قاله الأذرعي، فبان أن الوجه أن ذلك القيد ضعيف، وأن المعتمد أنه لا فرق في الحكم بكونه كبيرة بين القليل والكثير منه. نعم، الشيء التافه جداً الذي تقضي العادة بالمسامحة به كزبيبة أو عنبة يمكن أن يقال نحو غصبه

صغيرة، لكن الإجماع السابق ذكره عن ابن عبد السلام الذي إن لم نحمله على حقيقته حملناه على إجماع الأكثرين من العلماء، يرد ذلك ويصرح بأن ذلك كبيرة مطلقاً؛ لأن أموال الناس وحقوقهم وإن قلت لا يسامح فيها بشيء. نعم، غصب نحو كلب الغير لا يكون كبيرة كما جزم به بعضهم وهو محتمل) انتهى كلام الزواجر ملخصاً.

وقد رجح في الزواجر ـ كما ترى ـ أن غصب الحبة كبيرة، وذكر كونه صغيرة على وجه الاحتمال، ورجح كون غصب الشيء التافه كبيرة قبيل باب القرض من الزواجر أيضاً، وفي السرقة من الزواجر عن الحليمي بعد كلام نقله عنه: فإن كان المأخوذ شيئاً تافهاً والمأخوذ منه غنياً لا يتبين عليه من ذلك ضرر، فذلك صغيرة. انتهى. ويوافقه ما مر في الغصب وغيره أي عن الحليمي، والمعتمد خلاف ذلك. انتهى.

وعبارة فتح الجواد: (وفَسَقَ فاعله أي الغصب ولو حبة إجماعاً على ما زعمه ابن عبد السلام) انتهت. والتبري راجع إلى الإجماع فقط أخذاً مما مر عنه، وظاهر إطلاق المغني موافق للتحفة وعبارته: (والغصب كبيرة وإن لم يبلغ المغصوب نصاب سرقة أي ربع دينار) انتهى.

وفي حواشي العلامة القليوبي على المحلي ما نصه: (وهي ـ والتأنيث باعتبار الخبر ـ أي الغصب كبيرة في المال وإن قل كحبة بر، قاله شيخنا الزيادي، وقيده شيخنا الرملي بنصاب السرقة

تبعاً للهروي، وصغيرة في غير ذلك كاختصاص وقيام من نحو مسجد) انتهى.

وما ذكر من أن الرملي قيده بنصاب السرقة، قلده فيه الشرقاوي في حواشي التحرير، وكذا البجيرمي في حواشي الإقناع، وفيه نظر؛ لأنه إن كان مراده أنه قيده به في شرح المنهاج فهو غير مسلم، وإن كان مراده أنه قيده به في غيره فلا ينبغي أن يسند إليه ما ذكره في غيره على وجه الإطلاق، ويترك ما ذكره فيه مع أن المعتمد عنده حيث اختلف كلامه ما جرى عليه في النهاية كما صرح به غير واحد من المحققين؛ لأنه من أواخر تآليفه.

وعبارة النهاية: (وهو أي الغصب كبيرة قالا نقلاً عن الهروي: إن بلغ نصاباً، لكن نقل ابن عبد السلام الإجماع على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة، وتوقف فيه الأذرعي، ويوافقه أي ما نقله ابن عبد السلام إطلاق الماوردي الإجماع على أن فعله أي الغصب مع الاستحلال ممن لا يخفى عليه كفر ومع عدمه فسق... إلى آخره) انتهى.

فما نقله عن ابن عبد السلام في النهاية هو معتمدها؛ لأنه استدركه على ما قبله بلكن، ولا يقدح فيه اتباعه بأن الأذرعي توقف فيه؛ لأن توقفه إنما هو في ثبوت الإجماع في كون غصب الحبة وسرقتها كبيرة، واشتراط كون المغصوب ربع دينار، ضعفه في قوته كما نقله عنه الشيخ برهان الدين في شرح النهاية للإمام النووي وعبارته: (قال الماوردي وغيره: وأجمعوا على فسق فاعله

أي الغصب وتكفير مستحله أي إذا كان ممن لا يخفى عليه تحريمه وغصب المال وإن قلّ من الكبائر، وعن ابن عبد السلام أنه نقل الإجماع على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة، وقيل: يشترط بلوغه نصاباً أي نصاب سرقة، قال في القوت: وليس بشيء. انتهى، لكن نقله الرافعي في الشهادات وأقره) انتهى كلام شرح النهاية بحروفه، والقوت للأذرعي وهو اسم لشرحه على المنهاج.

وفي حواشي الأسنى للشهاب الرملي: (وغصب المال وإن قل من الكبائر، وقيل: يشترط كونه ربع دينار وليس بشيء، قال الأذرعي: وحكي عن ابن عبد السلام أنه نقل الإجماع على أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة وفي ثبوتها نظر) انتهى.

وقد علمت أيضاً مما تقدم أن الأذرعي صرح في توسطه كما نقل عنه في الزواجر بردّ التقييد بربع الدينار، وبأنه لا مستند لذلك، ولله در العلامة الشبراملسي حيث فهم من النهاية مثل ما قررته، فصرح بكون غصب حبة البر كبيرة مسنداً ذلك الحكم إلى عبارة النهاية المذكورة، وعبارته: (قوله أي الرملي في النهاية: وشمل أي التعريف أو الحق الاختصاصات أي فيكون غصبها كبيرة فيما يظهر أخذاً مما يأتي في حبة البر، بل أولى؛ لأن النفع بها أكثر من النفع بحبة البر) انتهت.

وقال في موضع آخر ما نصه: (قوله أي الرملي في النهاية: وهو أي الغصب كبيرة، إطلاقه شامل للمال وإن قل وللاختصاصات، وما لو أقام إنساناً من نحو مسجد أو سوق

فيكون كبيرة وهو ظاهر جلي، بل هو أولى من غصب نحو حبة البر؛ لأن المنفعة به أكثر والإيذاء الحاصل بذلك أشد) انتهى.

ولكن ما بحثه من كون غصب الاختصاصات كبيرة فيه نظر ظاهر، فقد صرح في الشهادات من الأسنى بأن غصب نحو الكلب صغيرة سائقاً له سوق المذهب، وتقدم عن الزواجر أيضاً أنه صغيرة، فالشمول المذكور المستفاد من الإطلاق ليس مراداً لهم كما نبهت عليه في بعض التعاليق، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد الديل التابعة لولاية صحم:

في النخيل المؤبرة بطلع مغصوب أو مسروق:

سئل فيما لو أبر أحد ثمرة نخيله بطلع مغصوب أو مسروق، فهل تحرم ثمرة تلك النخيل رطباً أو تمراً أو لا أو كيف الحكم؟

فأجاب: لا تحرم ثمرة النخيل المؤبرة بطلع مغصوب أو مسروق كما يقتضيه كلام أئمتنا، وإن كان الغاصب أو السارق يصير عاصياً، بل فاسقاً بما ذكر وعليه الضمان؛ لأن كلاً من الغصب والسرقة من الكبائر الموبقات، ووجه عدم الحرمة، أن الواصل من ذلك الطلع المغصوب مثلاً إلى ثمرة النخيل إنما هو محض أثر فقط، فلا يؤثر الحرمة فيها، على أن العين المحرمة إذا اختلطت بماله واستهلكت بحيث انعدمت عينه رأساً لا يؤثر التحريم أيضاً على المعتمد، ومن ثم قال العلامة ابن حجر في التحفة: (رجح ابن عبد السلام كالغزالي أنها أي الشاة التي غذيت بعلف حرام كالمغصوب لا تحرم، وإن غذيت به عشر سنين لحل

ذاته أي الغذاء الحرام، وإنما حرم لحق الغير) انتهى.

قال الشبراملسي: (وهل تكره أم لا؟ فيه نظر، والأقرب الأول أي الكراهة) انتهى. ومما يؤيد ما ذكرته ما ذكروا في كتاب البيع في فصل ما نهي عنه شرعاً من أنه: (لو انزاه أي صاحب الأنثى الفحل بلا إذن من صاحب الفحل لا يلزمه إلا أرش النقص) انتهى.

ووجه التأييد أنهم لم يقولوا أنه يحرم على صاحب الأنثى النتاج الحاصل من ذلك الانزاء المغصوب، مع أن ارتباط مني الفحل بالنتاج أشد من ارتباط الطلع المذكور بالثمرة؛ لكونه مخلوقاً من منيه ومن مني الأنثى كما تصرح به الأخبار، بل إنما أوجبوا عليه أرش نقص الفحل فقط. قالوا: فلو كانت قيمة الفحل قبل الضراب مائة، وبعده تسعين، والأجرة بحسب العادة عشرين، لا يلزمه إلا عشرة، لا أجرة المثل له؛ إذ لا ينضبط. انتهى.

وما ذكرناه من أن ثمرة النخيل المؤبرة بطلع مغصوب مثلاً غير حرام، هو ما يقول به الفقهاء ـ كما علمت ـ وهناك قوم من الخواص هم في مقام الصديقية ما تسبب عن الحرام حرام عندهم، فعلى هذا فالثمرة المؤبرة بالطلع المغصوب مثلاً حرام، ولكل مقام رجال، ومن أراد الزيادة على ذلك فليرجع إلى الإحياء للغزالي، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

حكم الاتجار بالمال المغصوب:

سئل فيما لو غصب زيد من عمرو مبلغاً من النقد واتجر فيه، فهل

للمغصوب منه الذي هو عمرو شيء من الربح أو لا؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ بقوله: الجواب ـ والله الهادي للصواب ـ عبارة النهاية للشمس الرملي: (أما نماء المغصوب كما لو اتجر الغاصب في المال المغصوب، فالربح له أي الغاصب، فلو غصب دراهم، واشترى شيئاً في ذمته، ثم نقدها في ثمنه وربح، رد مثل الدراهم عند تعذر رد عينها، فإن اشترى بالعين أي بعين المال المغصوب بطل أي الشراء) انتهت.

ومن هذا يعلم أن المغصوب منه في مسألتنا ليس له حق في النماء الحاصل من المال المغصوب بالتجارة، بل هو للغاصب والمغصوب منه له بدل نقده فقط، هذا إن لم يكن الشراء بعين النقد المغصوب كما هو الغالب، وإلا فالنماء للبائع لا للغاصب ولا للمغصوب منه.

قال الشبراملسي في حواشي النهاية: فإن جهل أي البائع كان ذلك من الأموال الضائعة وأمرها لبيت المال ـ يعني عند اليأس من معرفته ـ وما تقرر من ربح المغصوب للغاصب فيما إذا اشترى في الذمة، ثم نقد الدراهم المغصوبة في ثمنه، هو القول الجديد لإمامنا الشافعي ـ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ ـ كما أشار إليه في القراض من المنهاج، وهو المعتمد المفتى به، والقديم أن الربح للمالك كما صرح به الجلال المحلي في شرح المنهاج.

قال الشهاب البرلسي في حواشيه: وجهه أي القديم التحذير من اتخاذ الناس ذلك ذريعة، والله أعلم.

باب القراض

ورد هذا السؤال من مدينة صحار:

في عامل قراض باع بنسيئة بأمر المالك وهرب المشتري:

سئل في عامل قراض باع بنسيئة بإذن المالك، ثم هرب المشتري، فهل على العامل طلبه في أي محل كان أو لا؟ وإذا احتاج الطلب إلى مؤنة، فهل هي على العامل أو على المالك أو عليهما؟

فأجاب ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ بقوله: في التحفة وأصلها: (إنه لا ينفق العامل منه أي من مال القراض على نفسه حضراً ولا سفراً؛ لأن النفقة قد تستغرق الربح وزيادة، وأراد أي المنهاج بالنفقة سائل المؤن) انتهى. وفيها أيضاً مع أصلها: (ويلزم العامل الاستيفاء لديون التجارة) انتهى.

ومقتضى إطلاق الكلامين، بل صريحه أن المؤنة في مسألتنا على العامل فقط، على أن العامل هنا عليه الضمان ـ أعني ضمان الحيلولة ـ لتقصيره؛ وذلك لأنه إذا أذن له المالك في البيع نسيئة، يجب عليه أن لا يبيع إلا لثقة مليء كما صرحوا به، فإذا خالف فعليه الضمان.

ففي الروض وشرحه وكذا المغني: (يتصرف العامل بالمصلحة كالوكيل، فلا يعامل بنسيئة بيعاً ولا شراء، ويلزمه الإشهاد بالبيع نسيئة إن أذن له في النسيئة. قال الأذرعي: ويجب أن يكون البيع من ثقة مليء كما مر في بيع مال المحجور) انتهى.

والتصرف بالمصلحة شراء ما يتوقع فيه الربح، أو بيع ما يتوقع فيه الخسران كما قاله الشهاب الرملي في حواشي الأسنى، وما وقع من المشتري من الهروب قاض بأنه غير ثقة، وبيع العامل لغير الثقة موجب للضمان، وإن فرض كون المشتري مليئاً، بل مقتضى القياس المار عن الأسنى بطلان البيع من أصله أيضاً وكون العامل هنا عليه الضمان المذكور أغنانا عن جواب المسألة الأولى؛ لعدم الحاجة إليه.

ومعنى كون الضمان هنا: ضمان حيلولة أن العامل يغرم من ماله ما على المشتري الهارب من ثمن ما باع له من مال القراض، ثم إذا استوفاه منه يسلمه للمالك ـ أعني ما يخصه ـ بعد القسمة ويسترد منه ما غرمه له إن كان باقياً، وبدله إن كان تالفاً، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب المساقاة

ورد هذا السؤال من ولاية صحم:

في غراس وقف المسجد:

سئل عن مسجد له وقف لا يخرج منه إلا ريع قليل، وإمامه متضرر بذلك، وللمسجد أرض واسعة فيها صروم مغروسة غرسها الإمام وأَحَدٌ من أهل البلد، ثم قام الإمام على أهل البلد، فقال لهم: المسجد متعطل بعدم الوقف وهذه أرض واسعة، إما أن تغرسوها بالمناصفة نصف الغرس لمن يغرس والنصف الآخر للمسجد أو أنا أغرسها، ولكن أريد منكم المكاتبة على ما في الأرض من الصروم السابقة والذي أغرسه الآن، على أن النصف لي والنصف الآخر للمسجد، فهل يجوز لأكابر البلد وأعيانها أن يتولوا ذلك أم لا؟

فأجاب رحمه الله بقوله: المغارسة التي أشار إليها السائل باطلة، بل حكى السبكي منعها عن المذاهب الأربعة كما في التحفة، فلا يجوز لنا الإفتاء إلا بالمنع والبطلان، ولكن الناس واقعون فيها وإن كانت باطلة، وحينئذ نقول على سبيل الإرشاد والدلالة لا على سبيل الإفتاء: إن أوسع المذاهب في ذلك مذهب عبد الرحمن بن أبي ليلى، وطاووس اليماني، والحسن البصري،

والأوزاعي، فمقتضى مذهبهم جواز المغارسة كما ذكر بعضهم، فالصلاح أن يقلد الناظر في أرض المسجد المذكورة ومن يريد غراسها قول هؤلاء المذكورين ويساقيه الناظر؛ ليغرس فيها بالمناصفة مثلاً النصف للمسجد والنصف للعامل الغارس والضرورة داعية إلى ذلك؛ لأن تعطيل أرض المسجد مما لا ينبغي، ثم إن العاقد مع الغارس هو الناظر الخاص إن وجد، وإلا فالناظر العام وهو القاضي أو نائبه لا أكابر البلد وأعيانه.

وذكر بعضهم على القول بالجواز لها شروطاً، ولا تسع هذه الورقة بسطها ونشرها فلتطلب من محلها، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد جادي التابعة لولاية بخا:

زكاة العامل في المساقاة:

سئل فيما لو ساقى إنسان نخيل وقف على جهة عامة ليس في ثمرتها زكاة، وبلغ نصيب العامل نصاب الزكاة، فهل تجب عليه الزكاة أم لا؟ بينوا.

فأجاب بقوله: مقتضى كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بل صريحه أنه تجب على العامل زكاة حصته حيث بلغت نصاباً بشرط كون المساقاة صحيح.

وعبارة متن المنهاج للإمام النووي مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (وإذا قلنا عامل القراض لا يملك الربح بالظهور بل بالقسمة وهو الأصح، فعلى المالك زكاة الجميع ربحاً ورأس

مال؛ لأنه ملكه، فإن أخرجها من عنده فواضح أو من مال القراض حسبت من الربح في الأصح كمؤن المال من نحو أجرة دلال، وإن قلنا بالضعيف أنه يملك الربح المشروط له بالظهور لزم المالك زكاة رأس المال وحصته من الربح؛ لأنه مالك لهما، والمذهب على هذا الضعيف أنه يلزم العامل زكاة حصته من الربح؛ لتمكنه من التوصل إليه متى شاء بالقسمة، فهو كدين حال على مليء وعليه فابتداء حول حصته من الظهور) انتهت.

وهذا صريح بأن مدار وجوب الزكاة على وجود الملك وقت وجوبها، ومعلوم أن العامل في المساقاة يملك حصته من الثمرة بمجرد الظهور قبل بدوّ الصلاح الذي هو وقت وجوب الزكاة. ففي التحفة: (العامل يملك حصته بظهور الثمر، ومحله إن عقد قبل ظهوره وإلا ملك بالعقد) انتهى.

وحيث كان العامل وقت وجوبها الذي هو وقت بدوّ الصلاح مالكاً لحصته من الثمر ملكاً تاماً، فلا محالة تجب عليه الزكاة في حصته حيث بلغت نصاباً في صورة السؤال.

ولا يمنع وجوب الزكاة عليه عدم وجوبها في حصة شركائه كالفقراء كما هو مقتضى كلامهم، ففي التحفة مع أصلها: (ولو اشترك أهل الزكاة في ماشية بنحو إرث أو شراء زكيا، كرجل كخلطة الجوار الآتية بل أولى وكذا لو خلطا أي أهلا الزكاة مجاورة، وخرج بأهل الزكاة ما لو كان أحد الملكين موقوفاً أو

لذمي أو مكاتب أو لبيت المال، فيعتبر الآخر إن بلغ نصاباً زكاة وإلا فلا) انتهى.

واعلم أن العامل في المساقاة شريك لا أجير على الصحيح كما في غير موضع من حواشي العلامة ابن قاسم على التحفة نقلاً عن الماوردي والروياني.

وقال في موضع منها عند قول التحفة: ولو ترك العامل بعض ما عليه نقص من حصته بقدره كما في الجعالة ما نصه: (هذا كقول شرح الروض فرع: في فتاوى القاضي: إذا شرط المالك على العامل أعمالاً تلزمه فأثمرت الأشجار والعامل لم يعمل بعض تلك الأعمال استحق من الثمرة بقدر ما عمل، فإن عمل نصف ما لزمه استحق نصف ما شرط له) اهـ.

مبني على أن العامل أجير، لكن الصحيح كما قاله الماوردي والروياني أنه شريك، وعلى هذا فيستحق جميع ما شرط له وإن ترك جميع الأعمال التي عليه سواء في ذلك المساقاة على العين أو الذمة. وفي العباب: (ولو اطلع الشجر قبل العمل فيه قبض العامل الشجر أم لا استحق حصته من الثمرة ولزمته الأجرة مثل ما التزمه من العمل. اهـ. ونقله في تجريده عن الماوردي وهو مبني على أنه شريك) انتهى.

وحيث كان العامل شريكاً في الثمرة فمسألتنا من ما[1]

---

(١) قوله: «من ما صدقات» أي مما يصدق عليه

صَدُقاتِ ما تقدم عن التحفة من أنه لو كان أحد الملكين في المال المشترك موقوفاً اعتبر الآخر إن بلغ نصاباً زكاة وإلا فلا. انتهى فهو نص صريح في المسألة.

ثم رأيت في المساقاة من الأنوار ما هو أصرح بالمقصود مما مر وعبارته: (ويملك العامل حصته من الثمرة بالظهور؛ حتى يجب عليه زكاة حصته إن بلغ المجموع نصاباً ولا يكون وقاية للأشجار) انتهى. أي لا يجبر النقصان الواقع في الأشجار بالثمار، بخلاف الربح في القراض كما في شرح المنهج وغيره. ومعلوم مما تقدم آنفاً عن التحفة أن محل اعتبار بلوغ المجموع نصاباً حيث كانت حصة غير العامل تجب فيها الزكاة أيضاً وإلا فتعتبر حصة العامل فقط فإن بلغت نصاباً زكاها وإلا فلا، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب إحياء الموات

في حريم المعمور هل يجوز لأحد إحياؤه؟

سئل في حريم المعمور، هل يجوز لأحد إحياؤه؟ وإذا أحياه، هل يملكه أو لا؟ وإذا بنى أحد بيوتاً ومساكن في حريم بستان لغيره بقرب البستان؛ بحيث يحصل ضرر أذية للمالك، ويصير ممنوعاً من الانتفاع بحريم بستانه، بل يمنع جريان الماء أيضاً؛ بسبب طرح الرماد وغيره، هل يجوز ذلك ويملك الباني ما بناه وأحدثه أو لا؟ وما معنى ما في البجيرمي على الإقناع عن القليوبي أنه ـ يعني ـ الحريم كالملك للمالك والمراد أنه يستحق الانتفاع به، وليس له منع غيره من الانتفاع به بما لا يضر مالك العامر. فهل البناء المذكور وغيره مما يضر المالك أم لا؟ بينوا.

فأجاب رحمه الله بقوله: حريم المعمور ملك حقيقي لمالك ذلك المعمور سواء كان الحريم حريم بستان أم حريم غيره، فلا يجوز لأحد إحياؤه ولا أن يبني فيه بناء أو يغرس فيه غرساً أو يفعل فيه غير ذلك؛ حتى الجلوس فيه بعد منع المالك عنه كما يعلم مما يأتي، فإن بنى فيه أحد أو غرس يهدم بناؤه ويقلع غراسه مجاناً، وهذا كله مصرح به كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بل معلوم من كلام أبي شجاع الذي هو أخصر المختصرات في مذهب الشافعي

حيث قال: (وأن تكون الأرض حرة لم يجر عليها ملك) أي الثاني من شرطي جواز إحياء الموات الذي أريد إحياؤه كونه لم يجر عليه ملك. قال العلامة ابن قاسم العبادي في شرحه: (يعني لم يعلم أنه جرى ملك لأحد فيه ولو بالتبعية؛ لما يملكه أي بالإحياء كحريمه) انتهى. فترى أنه جعل كون الحريم مملوكاً مندرجاً تحت الملك الواقع في عبارة أبي شجاع، وحيث أطلق الملك ينصرف إلى المملوك حقيقة.

وفي الروض مع شرحه لشيخ الإسلام زكريا ما نصه: (يملك المحيي والمشتري منه الحريم أي حريم المعمور وإن لم يكن فيه إحياء تبعاً له؛ لأنه من مرافقه، كما يملك عرصة الدار ببناء الدار وإن لم يوجد في العرصة إحياء، فلا يملكه أي حريم المعمور غيرهما أي غير المحيي والمشتري منه بالإحياء، لكن لا يفرد أي الحريم بالبيع كشرب الأرض، بناء على منع بيع ما ينقص قيمة غيره، فإن حفرا أي اثنان بئراً لتكون أي البئر لأحدهما وللآخر الحريم لم يجز، فالحريم يكون لصاحب البئر وللآخر أجرة المثل لما عمل) انتهى، وفي العباب نحوه.

وعبارة المنهاج مع شيء من شرحي ابن حجر والرملي: (ولا يملك بالإحياء حريم معمور؛ لأنه ملك لمالك المعمور وهو أي الحريم ما تمس الحاجة إليه؛ لتمام الانتفاع بالمعمور وإن حصل أصله أي الانتفاع بدونه) انتهى. قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (قوله: «لأنه ملك لمالك المعمور» يؤخذ منه أنه

لو تعدى أحد بالزراعة أو نحوها فيه أي في حريم المعمور، لزمه أجرة مثله ويقلع ما فعله مجاناً) انتهى.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر ما نصه: (سئل ـ رضي الله عنه ـ فيما إذا كان موضع في صحراء يسيل ماؤه في بستان شخص، وبينه وبين القرى نحو خمسين ذراعاً، فأراد شخص أن يحفر فيه بئراً أو يجري فيه نهراً أو يغرس فيه غرساً أو يبني فيه بيتاً ونحو ذلك، فهل يجوز له ذلك بغير إذن أهل القرية إذا كان الموضع المذكور ليس فيه مطرح رماد وسرجين وقمامات لأهل القرية؟ فأجاب بقوله: إن ذلك المحل الذي أريد فيه إحداث ما ذكر إن كان من حريم البلد أو بعض مزارعها أو أنهارها أو مجاري سيولها التي تروى بها مزارعها أو شيء من بساتينها أو من حريم ذلك البستان المذكور في السؤال أو مجرى مائه، لم يجز فيه إحداث ما ذكر إلا بإذن جميع أهل القرية في الأولى أو صاحب البستان في الثانية، وإن لم يكن لأحد فيه استحقاق فهو موات فلمن سبق إليه أحياه ملكه بشرطه) انتهى.

تأمل هذه العبارات التي سقناها تجدها صريحة فيما أشرت إليه من أن حريم المعمور ملك لمالك المعمور حقيقة، فما قاله العلامة القليوبي في حواشي الإقناع من أن فيه أي في قول الإقناع، لأنه أي حريم المعمور مملوك لذلك العامر أي مالك المعمور تجوزاً، والمراد أنه يستحق الانتفاع به وليس له منع غيره من الانتفاع به بما لا يضر مالك العامر. انتهى، ليس بصواب بل

وهم صرف وإن لم يتنبه له الشيخ البجيرمي، فتبعه وصرف كلام الإقناع الموافق لعبارة الأصحاب عن ظاهره، حيث قال: قوله: «لأنه مملوك» أي كالمملوك مغتراً بما مر عن القليوبي.

وفي فصل التزاحم على الحقوق المشتركة من التحفة مع أصلها: (وله أن يستند إليه أي الجدار المشترك ويسند متاعاً لا يضر، وله ذلك في جدار الأجنبي وإن منعه منه فيهما أي في المشترك وجدار الأجنبي؛ لأنه عناد محض، ومن ثم حكى أي الفخر الرازي في المحصول الإجماع فيه أي في جواز الاستناد، والإسناد عند عدم الضرر ولو منع المالك وكأنه لم يعتد بما فيه من الخلاف؛ لشذوذه.

وبُحِثَ امتناع إسناد خشبة إليه يطلع منها إلى داره وامتناع جلوس الغير إذا أدى إلى اجتماع يؤذيه، ويُرَدُّ الأول أي من البحثين بأن تلك الخشبة إن أضرّت ولو على بعد منع منها وإلا فلا، فهي داخلة في كلامهم أي السابق ذكره آنفاً. والثاني أي ويُرَدُّ الثاني من البحثين وهو امتناع الجلوس، بأنه ليس مما نحن فيه أي الذي هو الاستناد، والإسناد أو عدم الضرر على أن الظاهر أن ذلك المحل أي الذي يقع الجلوس فيه إن كان من حريم المملوك أو المستحق أي بنحو وقف امتنع الجلوس فيه بعد المنع أي منع مالك الحريم أو مستحق منفعته مطلقاً أي أضر ذلك الجلوس أو لا، وقبله أي قبل المنع إن أضرّ وإن لم يكن أي ذلك المحل كذلك أي من الحريم المملوك أو المستحق، فلا وجه للمنع) انتهى.

تأمل قوله: «إن ذلك المحل إن كان من الحريم المملوك أو المستحق امتنع الجلوس فيه... إلى آخره» تَزْدَدْ علماً وخبرة بأن ما قاله القليوبي وهم منه. وقد وقع منه في حواشي المحلي نحو ما ذكره في حواشي الإقناع حيث قال: (قوله أي المحلي: ويملكه أي حريم المعمور بمعنى أنه يمنع غيره من إحيائه بجعله داراً مثلاً وليس له منع غيره من المرور فيه ولا من كلأ فيه ولا الاستقاء من ماء فيه ونحو ذلك، وهكذا في حريم القرية وغيرها مما سيأتي) انتهى. وما ذكره من أنه ليس له منع غيره من المرور فيه أي في الحريم هو مسلم، ولكن هذا ليس مختصاً بحريم المعمور، بل يجوز المرور في المعمور نفسه أيضاً وإن منعه مالكه كما صرحوا به، ففي العباب ما نصه: (يجوز المرور في ملك الغير وإن منعه إذا لم يصر بذلك طريقاً للناس، لكن يكره إكثاره بلا حاجة) انتهى.

وما ذكره من أنه ليس له منع غيره من الكلأ والاستقاء في الحريم، مبني على أن المحيي لا يملك ما في المحيا من الكلأ والشجر والماء، وهو وجه ضعيف في المذهب كما ستعلمه. قال الشيخ برهان الدين في شرح النهاية للإمام النووي وهو اسم لكتابه الذي اختصر فيه أبا شجاع: (ويملك أي من أحيا أرضاً مواتاً الشجر والكلأ وما ينبت فيها، جزم به في التنبيه وأقره في التصحيح، ويملك ما ينبع فيها من ماء ويملك جميع ما يحتاج إليه من حريمه ومرافقه، ثم لا يجب عليه بذل شيء من ذلك إلا في صورة واحدة وهي فضل الماء بالشروط الآتية) انتهى.

وعبارة التنبيه: (وكل موات لم يجر عليه إثر ملك ولم يتعلق بمصلحة عامر أي كحريم الملك ونحوه جاز تملكه بالإحياء) انتهت بزيادة من شرحه، وفيه أيضاً: (فيملك المحيا وما فيه من المعادن والشجر والكلأ وما ينبت فيه؛ لأنه تابع، وما يتبع أي من ماء وغيره؛ لأنه نماء ملكه ويملك معه أي المحيا ما يحتاج إليه من حريمه ومرافقه؛ لأن هذا هو العرف في عهده عليه الصلاة والسلام ومن بعده مع تضايق أملاكهم، وقيل: لا يملك الماء وهذا الوجه جار فيما ينبع في ملكه من النفط ونحوه والمذهب الأول لأنه نماء ملكه فهو كثمرة شجرته) انتهى.

وفي التحفة بعد كلام ما نصه: (فعلم أن من ملك أرضاً بالإحياء ملك ما فيها حتى الكلأ، وإطلاقهما أي الشيخين أنه أي الكلأ لا يملك ينبغي حمله على ما ليس في مملوك) انتهى، وقد علمت مما تقدم، أن الحريم من جملة المملوك فيملك فيه كائناً ما كان.

والحاصل، أن الذي يقتضيه بل يصرح به كلام أئمتنا أن حريم المعمور حكمه حكم المعمور من جميع الوجوه؛ لأنه مملوك له حقيقة، خلافاً لما فهمه العلامة القليوبي وارتضاه البجيرمي من أن حريم المعمور ليس مملوكاً له حقيقة، بل كالمملوك له من حيث أنه يستحق الانتفاع به وأن له أن يمنع غيره من إحيائه ومن الانتفاع به عند عدم الضرر مطلقاً، وليس له أن يمنع غيره من الانتفاع به عند عدم الضرر مطلقاً كائناً ما كان، وقد علمت أن

هذا وهم منه. نعم، ما ذكره من أنه ليس له منع من الكلأ والاستقاء هو قياس الوجه الضعيف في المذهب في المعمور قياساً أولويّاً، فيجري ذلك في الحريم أيضاً من باب أولى كما تقدمت الإشارة إليه.

وفي أواخر باب اللباس من فتاوى العلامة الكردي بعد كلام ما نصه: (وقد سمعت من شيخي المرحوم الشيخ يوسف الكردي نقلاً عن مشايخه أو بعضهم أن الشهاب[1] القليوبي إذا خالف غيره لا يعتمد على كلامه، وعلله بأن الشيخ القليوبي كان له ذهن وفهم جيّد، فربما رد كلام غيره بفهمه، والفقه نقل يجب اتباع ما نصوا عليه سواء ظهر وجهه أم لا كما نبهوا عليه) انتهى، ومسألتنا من هذا القبيل.

وقد تقدم التصريح عن التحفة، بأن الجلوس في حريم ملك الغير ممتنع بعد منع مالكه مطلقاً سواء أضر أم لا، وقَبْله إن أضرّ فما بالك بالتصرف فيه بالبناء وغيره، وقد وقع من بعض المتأخرين الإفتاء بما هو قريب بما قاله القليوبي، فإنه: (سئل عن صحراء يسيل ماؤها في معمور، فأراد رجل أن يبني في تلك الصحراء بيتا بحيث لا يمنع نزول الماء إلى المعمور، فهل يجوز له ذلك بغير إذن صاحب المعمور؟ فأجاب بقوله: نعم، يجوز له

---

(١) قف على أن القليوبي إذا خالف غيره لا يعتمد على كلامه وعلى سبب ذلك.

أن يبني بيتا في الصحراء وإن لم يأذن أهل المعمور إذا لم يضر ذلك بهم، وهذا من احياء الموات والله أعلم) انتهى.

ورفع هذا الجواب إلى العلامة ابن حجر وأشار إلى رده بقوله: (وإن ذلك المحل الذي يريد البناء فيه إن كان مجرى ماء المعمور أو من حريمه، فلأهل المعمور منعه من البناء فيه مطلقاً، وإن لم يكن كذلك فليس لهم منعه مطلقاً) والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

في مسافة حريم البحر والنهر والبئر:

سئل في حريم البحر والنهر كم ذراعا مقداره؟ والنهر الذي يجيء فيه البحر في بعض الأوقات، هل له حكم البحر أو لا؟ بينوا.

فأجاب بقوله: حريم البحر والنهر غير محدود بالذراع كحريم المعمور عندنا، بل محدود بحسب الحاجة، وما جرى عليه بعض الأئمة من التحديد في حريم بعض الأشياء كقول الإمام أبي حنيفة - رضي الله عنه -: إن حريم البئر أربعون ذراعاً من كل جانب وحريم العين خمسمائة ذراع؛ تمسكاً بأخبار واردة في ذلك، أجاب عنه أئمتنا بأنه ليس المراد بتعيين المقادير في الأخبار التحديد، بل تعيين المقادير محمول على قدر الحاجة، وقد يحتاج تارة إلى أربعين ذراعاً، وأخرى إلى خمسين، وثالثة إلى أقل أو أكثر، فيحمل المقادير على ما يحتاج إليه؛ لاختلاف الروايات وإمكان التوفيق بينها بما ذكر.

قال الإمام النووي في متن المنهاج: (وهو أي الحريم ما تمس الحاجة إليه لتمام الانتفاع) انتهى. قال ابن حجر والرملي في شرحيهما عليه: (وإن حصل أصله أي الانتفاع بدونه أي بدون ما تمس الحاجة إليه) انتهى. ومن هذا يعلم أن حريم البحر هو ما تدعو إليه الحاجة؛ للمرور فيه عند ركوب السفينة فيه أو نزوله منها إلى البر أو لوضع الأحمال أو لنشر نحو الصحناة وتشميسه ونحو ذلك وإن تباعد عنه الماء كما صرحوا به.

وقالا في التحفة والنهاية: (وحريم النهر كالنيل ما تمس حاجة الناس إليه لتمام الانتفاع بالنهر، وما يحتاج لإلقاء ما يخرج منه فيه لو أريد حفره أو تنظيفه فلا يحل البناء فيه ولو لمسجد ويهدم ما بني فيه كما نقل عليه إجماع المذاهب الأربعة. ولقد عمّ فعل ذلك وطم؛ حتى ألف العلماء في ذلك وأطالوا؛ لينزجر الناس فلم ينزجروا. قال بعضهم: ولا يغير هذا الحكم وإن تباعد عنه الماء بحيث لم يصر من حريمه أي لاحتمال عوده إليه، ويؤخذ منه أن ما صار حريماً لا يزول وصفه بذلك بزوال متبوعه) انتهى، أي حيث احتمل عوده كما كان كما قاله الشبراملسي.

قال العلامة ابن قاسم في حواشي التحفة: (والوجه الذي لا يصح غيره خلافاً لما وقع لبعضهم ـ يعني الخطيب الشربيني ـ امتناع إحيائها أي الجزائر التي تحدث في خلال النهر؛ لأنها من النهر أو من حريمه لاحتياج راكب البحر والمار به للانتفاع بها لوضع الأحمال والاستراحة والمرور ونحو ذلك، بل هي أولى

بمنع إحيائها من حريم الذي تباعد عنه الماء، وقد تقرر عن بعضهم أنه لا يتغير حكمه بذلك (م ر)) انتهى، أي حكم ذلك الحريم بتباعد الماء عنه.

وقد تقدم ذلك عن التحفة والنهاية، تأمله تجده نصاً في التصريح ببعض ما دخل تحت عموم ضابط الحريم الذي تقدم تعريفه في كلامهم، مع الإشارة إلى بعض جزئياته بالنسبة لحريم البحر والنهر والخليج والذي يدخله ماء البحر في بعض الأوقات إن كان مكانه أولاً مملوكاً لأحد، ثم صار خليجاً فهو باق على ما كان، فإذا زال البحر عنه فأرضه كالمعمور فهي لصاحبها كما في حواشي الأسنى للعلامة الشهاب الرملي، وإلا بأن لم يكن مملوكاً لأحد فهو من جملة البحر أو حريمه كما هو واضح، والله تعالى أعلم.

ورد هذا السؤال من بندر عباس:

في النزاع حول الاستقاء من الحفر في الطريق العامة:

سئل رحمه الله في حفر كثيرة على صورة آبار في جبل على الطريق العامّة الجادة المسلوكة محفورة من قديم الزمان، يجتمع فيها ماء السيل والمطر مجهول حافرها، يتنازع في مائها أهل قريتين قريبة وأقرب، يستقى منها أهل الثانية أكثر، وأهل الأولى إذا لم يجدوا ماء غيرها يستقون منها، وليس لأهل كل منهما الآن ماء غير هذا، وأهل قرية أقرب يدعون أنها ملكهم من غير مستند شرعي غير

الاستقاء، وكانت هذه المنازعة بينهم من مدة أربعين سنة بل أكثر، ولم يقم أحد منهم بينة تشهد بملكه إلا هذه السنة، كتب الشيخ محمد بن زكريا لأهل القرية التي هي أقرب أني سمعت من جدي حين جيء بشربة ماء له من ماء تلك الحفر، وهو في القرية الأولى ـ أعني القريبة ـ يقول: إن هذا الماء حرام لأهل هذه القرية، فمنعهم أهل القرية التي أقرب من الاستقاء منها، فهل هذه الشهادة صحيحة فيثبت لهم الملك بها ويحرم على أهل القريبة الشرب منها أم لا؟ وإذا أفتيتم بالملك لهم، فهل لهم سقي دوابهم منها ومنع الناس عنها أم لا؟ أفتونا.

فأجاب بقوله: كون الحفر المذكورة ملكاً لأهل قرية أقرب، لا يثبت إلا بشهادة شاهدين عدلين، أو شاهد عدل مع يمينهم، أو بيد مقتضية للملك مع يمينهم أيضاً، يكون كل ذلك عند القاضي بعد دعوى وجواب صحيحين على الوجه الشرعي، ولكن لم يوجد شيء من ذلك فلا يثبت كونها ملكاً لهم.

أما عدم وجود الأولين ـ أعني شهادة عدلين أو عدل مع اليمين ـ فقد صرح به السائل ـ حفظه الله تعالى ـ بقوله: «وأهل قرية أقرب يدعون أنها ملكهم من غير مستند شرعي» وأما اليد المقتضية للملك فلم توجد من أهل أقرب أيضاً؛ لأنها لا تحصل إلا مع الاستيلاء، والاستيلاء هنا إنما يحصل بالاستقاء منها وانحصارهم فيه اللازم منه منع غيرهم عنه ولو بالقوة، والانحصار هنا معدوم؛ لاستقاء أهل القريبة منها أيضاً كالمارين.

فعلم بما تقرر، أن اليد المقتضية للملك لا تثبت بمجرد الاستقاء منها مع عدم تحقق الاستيلاء، بأن يكون ـ أعني الحفر ـ بحيث من احتاج إلى الاستقاء منها استقى منها بلا منع كما هو صريح كلام غير واحد من أئمتنا كالعلامة ابن حجر في غير موضع من فتاواه، وإن أهل قرية أقرب كغيرهم في اليد؛ لعدم اختصاصهم بها.

وأما قول الشيخ المذكور: «إني سمعت من جدي... إلى آخره» فليس بشهادة شرعية وإن تردد فيه السائل ـ حفظه الله تعالى ـ بل هو مجرّد حكاية؛ لما وقع عن جده فلا يترتب عليه حكم شرعي، فلا يجوز منع أهل قرية قريبة أو غيرهم من المارين من الاستقاء من تلك الحفر؛ تمسكاً بالحكاية المذكورة؛ لأنها ليست حجة شرعية، وترتيب الحكم على ما ليس من الحجج الشرعية غير جائز، بل حرام وضلال مبين، فيجب على حاكمهم منع أهل قرية أقرب عن التعرض لمنع أهل القرية القريبة من الاستقاء منها؛ لما علمت من أنهم ليس معهم شيء من المرجحات الشرعية. وأما مجرد كونهم أقرب مكاناً من غيرهم إلى تلك الحفر أو أكثر استقاء منها، فلا يرجح جانبهم.

فقد صرح العلامة ابن حجر: (بأن الحاجز الرادّ للماء إلى أملاك جماعة وحابسه عن الخروج عنها لا يحكم بكون الملك فيه لمن يلي ملكه منهم وإن اختصّ بما حصل عليه من نبات وحشيش ونحوهما، بل الملك فيه لأرباب تلك الأملاك جميعهم؛ لوجود

القرينة وهي انتفاع كلهم به فلا ينظر إلى اتصاله بملك أحدهم؛ لأنه عارضه ما هو أقوى منه أي وهو قرينة انتفاع كلهم به) انتهى.

فعدم النظر إلى الأقربيّة في مسألتنا من باب أولى؛ لوجود قرينة انتفاع جميعهم ـ أعني أهل القريتين ـ بتلك الحفر مع عدم الاتصال المذكور، وصرحوا أيضاً والعبارة للشهاب الرملي في حواشي الأسنى: (بأنه إن تداعيا عمامة بيد أحدهما عشرها والآخر أي وبيد الآخر باقيها، فبينهما كدار أحدهما في صحنها والآخر في دهليزها أو على سطحها) انتهى، أي فإنها بينهما ومثله في الأنوار والعباب وغيرهما.

وحيث لم ينظروا إلى الكثرة في اليد الحسيّة الحاصلة بنحو الإمساك، فعدم النظر إلى الكثرة في اليد الحكمية الحاصلة بنحو الانتفاع كما في مسألتنا من باب أولى. واعلم أن نصوص أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ مصرحة بأن ماء المطر الداخل في تلك الحفر بتقدير أنها مملوكة لأهل قرية أقرب باق على إباحته، فقول جد الشيخ المذكور في الماء الذي جيء به له منها: «هذا الماء حرام لأهل هذه القرية» ليس بحجة شرعية؛ لأن شواهد الشرع لا تشهد له فلا يقبل منه، ومعلوم أن الحرام ما حرمه الشرع والحلال ما أحله، فلا مجال للعقل هنا، فلا يجوز لأحد أن يقلده فيه؛ لما علمت من أنه مخالف لما صرح به أئمتنا في كتب الفروع. والعجب كل العجب من حفيده أنه تلقاه بالقول وعمل بمقتضاه، حيث تسبب في منع أهل القرية القريبة من الاستقاء من

الجهة المتنازع فيها وليس هذا إلا من التساهل في أحكام الدين، نعوذ بالله من ذلك ونسأله العافيه.

وها أنا أسوق لذلك شيئاً من عبارات أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ غيوث الهدى ومصابيح الدجى الذين على كلامهم المعول في الحلال والحرام؛ ليتضح لك صحة ما أشرت إليه.

عبارة الأسنى مع أصله: (ومن حاز منه أي الماء المباح كالسيل شيئاً في إناء أو حوض ملكه فليس لغيره مزاحمته فيه وإن دخل الماء أي شيء منه ملكَهُ لم يجز لغيره الدخول إليه بلا إذن منه؛ لامتناع دخول ملكه أي الغير بغير إذنه، فلو أخذه رجل ولو بعد دخوله ملكه بلا إذن مَلَكَهُ، وإذا خرج من ملكه أخذه من شاء، نعم، إن حوط عليه المالك كأن كان في دار وأغلق عليه بابها، قال الزركشي: فالظاهر أنه يملكه قال: ويشهد له ما لو دخل صيد إلى ملكه وأغلق عليه الباب فإنه يملكه، وقد أشار إلى ذلك صاحب البيان) انتهت بحذف يسير.

وعبارة الإرشاد مع شيء من شرحه للشيخ ابن حجر: (وَملِكَ هذا الماء المباح بإيْعاءٍ[1] له في إناء أو حوض مسدود فليس لغيره مزاحمته فيه ولا يملك ما دخل منه أي من الماء المباح في ملكه، ومن دخل له أي الماء المباح أي لا يأخذه بلا إذنه أثم، لكنه يملكه، وبحث الزركشي أخذا من كلام صاحب البيان أنه يملك

---

(١) قوله: بإيعاء أي بحفظ.

بإغلاق بابه كإغلاقه على الصيد) انتهت.

وعبارة البهجة مع شيء من شرحها لشيخ الإسلام زكريا: (وماء محرز منه أي من الماء المباح بظرف ككوز وحوض مسدود المنافذ مُلِكا أي ملكه من أحرزه، وخرج بالمحرز بظرف الداخل في ملكه بسيل أو نحوه فلا يملكه بدخوله؛ حتى لو أخذه غيره ملكه، لكن ليس له الدخول في ملكه بغير إذنه) انتهت. قوله: «بغير إذنه» قال ابن قاسم في حواشي شرح البهجة: (أي أو ظن رضاه) انتهى. قال في العباب: (ومن أحرز من الماء المذكور أي المباح كالسيل شيئاً في إناء أو بركة أو حوض ملكه ومن دخل منه شيء في أرضه أو انعقد فيها ملحاً يختص به أي فلا يملكه، فإن دخلها أي أرضه غيره وأخذه بلا إذن أثم وملكه) انتهى.

وفي التحفة في شرح قول المنهاج: وما أخذ من هذا الماء أي المباح ملك ما نصه: (وكأخذه في إناء سوقه لنحو بركة أو حوض له مسدود وكذا دخوله في كيزان دولابه كما أفتى به ابن الصلاح، وخرج بذلك دخوله في ملكه بنحو سيل وإن حفر نهراً؛ حتى دخل فإنه لا يملكه بدخوله، لكنه يكون أحق به، بل جَرَيا أي الشيخان في موضع على أنه يملكه، وينبغي حمله على ما إذا أحرز محله بالقفل عليه ونحوه) انتهى، ومثله في النهاية والمغني وغيرهما.

تأمل هذه النقول التي سقناها تجدها صريحة فيما أشرت إليه، من أن ماء المطر الداخل في تلك الحفر بنفسه باق على إباحته، فمن أخذ شيئاً منه ملكه فلا يحرم عليه شربه، وإن فرض أن تلك

الحفر مملوكة لأهل قرية أقرب، فحيث لم يحرم شرب ما أخذ منه بتقدير كونها مملوكة لهم، فكيف يحرم شربه؟! إذا لم يثبت الشرع لهم الملك لعدم وجود حجة شرعية معهم كما تقرر.

وإذا كان دخول الماء المباح كالسيل إلى نحو أرض مملوكة لم يكن موجباً للملك، فما بالك بدخوله في حفر مجهولة الحال!

وإن قلت: تقدم في كلامهم، أن من أحرز من الماء المباح كالسيل شيئاً في بركة أو حوض مسدود المنافذ يملكه، فلم قلت ـ هنا ـ: أن ماء المطر الداخل إلى تلك الحفر لا يملك وإن فرض كونها ملكاً لهم.

قلت: الموجب لملك الماء المباح كالسيل إنما هو فعل الشخص في حصوله في نحو بركة، فمتى حصل الماء في نحو حوض أو بركة بفعله ملكه، ومتى حصل فيه بغير فعله لا يملكه، وإن شق ممراً لماء المطر مثلاً إليه فدخل إليه منه كما علم مما سبق من كلامهم.

وعبارة العلامة ابن حجر في التنوير بعد كلام: (وبما تقرر يعلم أن ما يدخل من السيل إلى صهاريج جدة وغيرها، لا يملكه أربابها، ولا يصح بيعهم له، وإنما يصيرون أحق به فقط وإن حفروا له مشارب وأعدوها؛ حتى إذا جاء دخل إلى صهاريجهم منها، نعم، بحث الزركشي أخذاً من كلام صاحب البيان، أن الماء لو دخل داره فأغلق عليه بابها ملكه كما لو أغلقها على صيد

دخل إلى ملكه، وعليه فأصحاب الصهاريج إذا أغلقوها على ما فيها ملكوه) انتهت.

وحيث لم يملك ما يدخل من السيل في صهاريج جدة وغيرها مع وجود قصد التملك يقيناً ومع إعداد مسايل لها، فما بالك بما دخل من السيل في الحفر المذكورة! وقد بان لك مما مر صحة ما أشرت إليه من أن قول جد الشيخ المذكور: «أن هذا الماء حرام على أهل هذه القرية» ليس بشيء؛ لمخالفته للمنقول.

وإن قلت: قد ذهب إمام الحرمين إلى أن ما دخل من نحو السيل في نحو نهر إنسان يملكه كالمحرز في إنائه، فيحتمل أن يكون قول جد الشيخ المذكور مبنياً عليه احتياطاً. قلت: لا احتياط في ذلك، واحتياط الأئمة أتم وأكمل، بل الإفتاء بالوجه الضعيف في المذهب حرام كما صرحوا به.

فقد قال العلامة ابن حجر في حق ما ذهب إليه الإمام أنه ضعيف منابذ لتصريح الأصحاب بخلافه، كما بحثه الأذرعي في توسطه، بل قال المحاملي: إنه غير مملوك بلا خلاف، وحينئذ فاختيار ابن الرفعة له مردود. انتهى.

وإنما الاعتبار والمعول على ما هو المعتمد في المذهب، ولو نعتبر ما هو ضعيف في المذهب، فلنا وجه أن الماء لا يملك مطلقاً وإن أحرزه في إناء كما أفصح به الإمام النووي في متن المنهاج، ولكن هو أولى به من غيره قال الشيخ ابن حجر في التنوير: (وحكاه القاضي والإمام عن أبي إسحاق أي

الإسفراييني، لكن رده ابن أبي الدم بأن المعروف عنه أن المأخوذ في نحو إناء يملك) انتهى.

وذكر ـ أعني ابن حجر ـ أن الإباحة متأصّلة في الماء وقوية فيه، ومن ثم جرى لنا وجه أن الماء لا يملك، وإذا ثبت تأصّل الإباحة فيه، احتيج في تملكه إلى سبب قوي دال على ذلك صريحاً، وذلك السبب القوي إما أخذه في إناء كما عبر به في الروضة ومراده بذلك حيازته فيه كما عبر به بعضهم ويؤخذ منه أنه لو أدخل كوزاً في ماء مباح فملأه منه ملك ما حواه وإن لم يرفع الكوز من الماء بل أبقاه فيه لأن هذا حيازة لا أخذاً إذ هي الاحتواء على الشيء وإن لم ينقله فهي أي الحيازة أعم مطلقاً أي من الأخذ وإما جعله في حوض مسدود المنافذ وليس المراد بالحوض خصوصه كما قد يتوهم من عبارة الروضة وأصلها، بل المراد به ما صرح به غيرهما كالقمولي والأذرعي والزركشي وآخرين مما يشمل البركة والصهريج والحفرة في أرضه ونحو ذلك.

والمراد بجعله في ذلك وسوقه إليه أي الواقع في عبارة الأكثرين واحد وهو حصول الماء في واحد مما ذكر بفعله كأن يفتح سداً بين نحو الحوض والماء المباح فيدخل فيه أي في واحد مما ذكر.

وخرج بالسبب القوي السبب الضعيف، فإنه لا يقتضي مِلْكُ الماء؛ لما تقرر، وإنما غاية ما يقتضيه كون المتسبب به أحق بما يدخل في ملكه من الماء وذلك السبب الضعيف، أما مجرد دخول

الماء مِلْكَ إنسان لا بفعلِهِ ولا بما يقوم مقام فعله بل بسيل ونحوه كأن يحفر نهراً يدخل فيه الماء من الوادي العظيم أو من المتخرق منه فالماء باق على إباحته، لكن مالك النهر أحق به كالسيل يدخل في الحفر فإنه أحق به أيضاً.

وإنما جعلوا فعله هنا وهو الحفر لا يقتضي ملكاً بخلافه فيما مر في صورة الحوض ونحوه؛ لأن العادة مطردة، بأن يقصد بحفرها في العادة الانتفاع بمائها في سقي المزارع ونحوها، فلذلك جعلوه سبباً في كونه أحق به من غيره ولكون هذا الإستحقاق لا يخرج الماء عن أصله من الإباحة، فاكتفي فيه بالسبب الضعيف وهو مجرد دخوله في ملكه، بخلاف ملكه فإنه ينافي أصله المذكور فاحتيج فيه إلى سبب قوي وهو حيازته، أو ما يقوم مقامها من إدخاله محلاً يقصد في العادة بحيازته فيه ملكه والتصرف فيه بالبيع وغيره كالحوض والصهريج.

فبان بهذا الذي قررته الفرق بين إدخاله لنحو الحوض فإنه يملك به، وإدخاله لنحو النهر فإنه لا يملك به، إلى هنا كلام ابن حجر نقلته؛ لأن فيه توضيحاً لكثير مما قدمته. وحيث اتضح كل الاتضاح، أن القواعد الشرعية تأبى كون تلك الحفر ملكاً لمن مر فتعين الحكم بكونها وقفاً مطلقاً كما يعلم مما يأتي من كلامهم؛ وذلك لأن من حفر تلك الحفر هيأها لما يقصد منها وهو إمساك الماء، فصار محيياً لبقاعها لوجود ضابط الإحياء فيها.

ففي المنهاج مع شرحه لابن حجر: (ويختلف الإحياء بحسب

الغرض المقصود منه وقد أطلقه الشرع ولا حد له لغة فوجب الرجوع فيه للعرف كالحرز أي في السرقة والقبض وضابطه، أن يهيأ كل شيء؛ لما يقصد منه غالباً) انتهى.

وفي الأسنى والمغني: (إنه لو حفر قبراً في موات، كان إحياء لتلك البقعة وملكه كما قاله الزركشي كما لو بنى فيها أي أرض الموات ولم يسكن) انتهى. قال العلامة ابن زياد في فتاويه: وإذا جهل حال حافر البئر في الموات ولم يعلم أنه قصد التملك أو غيره أو أطلق، يكون حكمه كما في صورة الإطلاق أي فتكون وقفاً لعامة الناس كما يعلم من كلامهم الآتي.

ومعلوم أن في مسألتنا لا يعلم أن من حفر تلك الحفر قصد تملكها أو غيره أو أطلق كما صرح به السائل، حيث قال: «مجهول حافرها» لأنه إذا جهل حافرها جهل قصده، فيحكم بكونها وقفاً لعامة الناس من المارين وأهل القريتين، وأيضاً كون تلك الحفر المجهولة في طريق العامة مع كونها على الجبل من القرائن الظاهرة في الوقفية، باعتبار الغالب المنظور إليه في مثل ذلك عند التباس الحال، فقد قال الأذرعي: إن القرينة الظاهرة قد يكتفي بها، ولا خفاء أن من وضع خابية على الطريق وكيزاناً أنا نقطع بأنه قصد بذلك التسبيل للماء بحكم العادة. انتهى.

والغلبة اعتبروها في مسائل كثيره في أبواب شتى لا يخفى على من جال في غور الفروع، ونجدها منها قولهم تعليلاً لصحة الوصية فيما لو قال: أوصيت بثلث مالي ويصرف للفقراء

والمساكين؛ لأن غالب الوصايا لهم، ومعلوم أن الغالب في البرك التي على الطرق في معناها الحفر المذكورة كونها وقفاً، فإذا جهل الحال في شيء منها يحكم عليه بالوقفية اعتباراً بالغالب المذكور.

ثم إذا قلنا: إن الحفر المذكورة، وقف فماء المطر الداخل فيها يحكم عليه بكونه مسبَّلاً؛ لحصول الاستحقاق والاختصاص بدخوله فيها، ولا يختص به أهل قرية أقرب، فليس لهم منع أهل القرية القريبة من الاستقاء منها، ولا المارين في الطريق الواقعة فيها تلك الحفر.

نعم، لا يجوز نقل الماء منها إلى موضع لا ينسب إليها عرفاً، بحيث لا يقصد المسبّل أهله بذلك كما يعلم مما يأتي عن فتاوى ابن حجر. ويؤخذ من ذلك أن مجرد كون أهل إحدى القريتين أقرب من أخرى غير قاطع لنسبة تلك الأخرى القريبة منها، وحينئذ فالضابط المذكور ظاهر أو صريح في عدم الاختصاص الذي أشرت إليه.

وإن قلت: إن الماء المباح كالسيل إذا دخل بنفسه في ملك إنسان ولو نحو صهريج لا يملكه، بل يكون أحق به فإذا أخذه غيره يملكه وإن كان آثماً بدخوله في ملك غيره بلا إذنه كما تقدم مبسوطاً، فإذا لم يكن دخول ماء المطر بنفسه فيما ذكر موجباً للملك، لا يكون دخوله بنفسه في تلك الحفر موجباً لصيرورته مسبلاً أيضاً، بل يكون باقياً على إباحته، فكيف ذكرت فيما مر أن ماء المطر الداخل فيها يكون مسبلاً؟!

قلت: الذي يظهر أخذاً مما يأتي على الأثر أن وجود ما يقتضي الأحقية والاختصاص يكفي في الحكم بكون الماء مسبلاً. وفي فتاوى العلامة ابن حجر بركة في المسجد يتحصل إليها ماء من ماء المطر لا يجوز لأحد أن ينقل من ماء تلك البركة شيئاً إلى البيوت لا لطهور ولغيره؛ لأن المسجد صار مختصاً بماء تلك البركة التي هي ملك له أو وقف عليه، وإذا اختص بمائها لم يجز نقله منها.

وفي الخادم عن العبادي: (أنه يحرم حمل شيء من المسبل إلى غير ذلك المحل كما لو أباح لواحد طعاماً ليأكله، لا يجوز له حمل الحبة له ولا صرفه إلى غير ذلك الأكل، ثم قال: وفي هذا تضييق شديد وعمل الناس على خلافه من غير نكير، وعلى الأول الأوجه، فهل المراد بالمحل في كلامه المحلة التي هو فيها كنقل الزكاة أو موضعه المنسوب إليه عادة بحيث يقصد المسبل أهله بذلك محل نظر، والثاني أقرب) انتهى.

تأمل تعليله بقوله: «لأن المسجد صار مختصاً. . .إلخ» ثم سوقه لما في الخادم عن العبادي من أنه يحرم حمل شيء من المسبل إلى غير ذلك المحل استدلالاً لا تجده صريحاً في أن ماء المطر الداخل في البركة المذكورة يحكم بأنه مسبل، وإلا لم يكن ما في الخادم منتجاً لمدّعاه، وإذا حكم بكون ماء البركة المذكورة مسبلاً يحكم بكون ماء الحفر في مسألتنا مسبلاً، لوجود الاختصاص فيها أيضاً.

وفي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية ما نصه: (فرع:

ماء المطر النازل في المسجد، هل يكون ملكاً له أم لا؟ فيه نظر. وينبغي أن يقال: إن كان فيه مكان أعد لجمعه فيه على وجه ينتفع به من يأتي المسجد كان ملكاً له وإلا فلا، ونقل بالدرس عن فتاوى ابن حجر ما يوافقه فراجعه، وينبغي أن مثل هذا ما وقع السؤال عنه وهو أنه يقع كثيراً أن تبنى الصهاريج بجانب الخليج الحاكمي، ويجعل لها طاقات بقصد أن تملأ منه إذا جاء الماء ويفعل كذلك فبدخول الماء فيها يصير ملكاً لمن قصد ذلك ولا يكون باقياً على إباحته بل يتصرف فيه بما أعده الواقف له) انتهى.

قوله: «كان ملكاً له» فيه نظر كما يعلم مما مر ومما يأتي، فالصواب أن يقول: كان مختصاً به، وأيضاً الوفاق الذي أشار إليه بقوله: «ونقل بالدرس عن فتاوى ابن حجر ما يوافقه» لا يحصل إلا إن عبر به ـ أعني بكان مختص به ـ كما علم مما نقلناه عن الفتاوى المذكورة. ثم إن التنظير الذي أشرنا إليه آنفاً يأتي في قوله: «يصير ملكاً لمن قصد ذلك أيضاً» فلا تغفل. وفي مختصر فتاوى العلامة ابن زياد: (أهل قرية لهم بركة يجتمع فيها ماء المطر وعادتهم الاستقاء من ذلك الماء، عمل بعادتهم القديمة فإذا لم تكن لهم عادة فنقل أحدهم الماء إلى بيت له في قرية أخرى، فلهم منعه من النقل عملاً بالعادة وليس لهم قسمته، والحال أنه مسبّل لأهل القرية؛ إذ يدخل في ذلك كل من سكن فيها ولو حادثاً) انتهى.

قوله: «لهم بركة يجتمع فيها ماء المطر» مع قوله: «ليس لهم

قسمته أي ماء البركة المذكورة والحال أنه أي ماء تلك البركة مسبّل. . . إلى آخره» كالصريح فيما أشرت إليه من أن موجب الأحقيّة والاختصاص كاف في صيرورة الماء مسبّلاً، وكون دخول ماء المطر في تلك البركة بفعل أحد، ثم تسبيله إياه خلاف الظاهر، فلا يصار إليه على أن هذا التصوير فيه ما فيه كما لا يخفى، وحينئذ فكما حكم بكون الماء المذكور مسبلاً يحكم بكون ماء الحفر في مسألتنا مسبلاً؛ لعدم الفارق.

وفي فتاوى العلامة ابن حجر نقلاً عن شرح العباب له ما نصه: (وقيد الزركشي كراهة الزيادة على الثلاث بغير الماء الموقوف، على من يتطهر أو يتوضأ منه كماء المدارس والربط التي يساق إليها الماء وإلا حرمت بلا خلاف) انتهى. ثم قال: (ويؤخذ من قول الزركشي والربط التي يساق إليها الماء، أنه لا فرق بين أن يكون الماء نابعاً من المحل الموقوف أو غير، ولا بين أن يكون الوقف على المستقي من ماء مملوك يباح الاستقاء منه أو مباح إباحة الواقف أو غيره) انتهى.

والتعميم الذي ذكره في الماء الموقوف مع عدم صحة وقف الماء استقلالاً كالصريح أيضاً فيما استظهرته من الاكتفاء بمجرد الاختصاص في صيرورة الماء مسبلاً، على أن الموقوف أخص من المسبّل كما يعلم مما يأتي عن التحفة فبابه أوسع. ويعلم من هذا أنهم اغتفروا في الماء ما لم يغتفروا في غيره، حيث حكموا بوقفيته بمجرد كون ما يأخذه المستقي من الأجرة في مقابلته وقفاً على ذلك.

ثم رأيت في الإجارة من فتاوى العلامة ابن حجر ما يصرح به، حيث قال: (صرحوا في غرس الشجرة في المسجد باعتبار نية الغارس، وقالوا فيما إذا غرسها مسبّلة للأكل: إنه يجوز أكل ثمرها بلا عوض وكذا إن جهلت نيته، حيث جرت العادة بأنه تغرس للأكل، ثم ذكر أنه مستشكل بأنه يخرج المغروس عن ملك الغارس بلا لفظ أي بل بمجرد النية، إلى أن قال: والذي يتجه في الجواب عن اكتفائهم بالنية في نحو الغرس للتسبيل، أنهم سامحوا في المأكولات والمشروبات لغلبة وقوع المسامحة من الناس في جنسها بما لم يسامحوا به في سائر الأموال لغلبة وقوع المشاحة فيها، فاكتفوا في خروج الأولى عن الملك بالنية، واشترطوا لخروج الثانية عن الملك اللفظ) انتهى.

وأيضاً ما يتعلق بالعامة، اغتفروا فيه ما لم يغتفروا فيما عداه، ألا ترى إلى ما تقدمت الإشارة إليه من الحكم بوقفية البئر المحفورة في الموات لغير التملك مطلقاً وإن لم يتلفظ بوقفها، بل وإن لم ينوه كما في صورة الإطلاق. ففي المنهاج مع شيء من شرحيه لابن حجر والرملي: (وحافر بئر بموات؛ للارتفاق لنفسه بشربه أو شرب دوابه منه أولى بمائها من غيره؛ حتى يرتحل، فإن ارتحل بطلت أحقيّته، وأما حفرها لارتفاق المارة أولاً بقصد نفسه ولا المارة فهو كأحدهم، فيشترك الناس فيها ولو مع عدم تلفظه بوقفها كما صرح الصيمري والماوردي، ويمتنع عليه سدّها وإن حفرها لنفسه لتعلق حق الناس بها فلا يملك إبطاله.

والمحفورة في الموات للتملك أو في ملك يملك حافرها ومالك محلها ماءها في الأصح؛ إذ هو نماء ملكه كالثمرة واللبن، والثاني لا يملكه) انتهى.

قال الشبراملسي في حواشي النهاية: (فلو اتفق حفره أي غير المكلف بئراً، فهل تنزل منزلة ما حفره المكلف بلا قصد فتكون وقفاً لعامة الناس أو يلغى فعله؟ والأول أقرب؛ لأنه حيث صار وقفاً مع عدم القصد له من المكلف فلا يبعد تنزيل غيره منزلته في ذلك) انتهى.

وإلى ما صرحوا به من أن أهل بلدة إذا اعتادوا دفن أمواتهم في بقعة من أرض موات أو مملوكة، تصير تلك البقعة مقبرة مسبّلة من غير لفظ. ففي التحفة: (وهي أي المقبرة المسبّلة ما اعتاد أهل البلد الدفن فيها عرف أصلها ومسبلها أم لا؟ ومثلها بالأولى موقوفة أي في أنه يهدم ما بني فيها وجوباً بل هذه أولى لحرمة البناء فيها قطعاً، قاله الأسنوي واعترض بأن الموقوفة هي المسبّلة وعكسه، ويرد بأن تعريفها يدخل مواتاً اعتادوا الدفن فيه، فهذا يسمى مسبلاً لا موقوفاً فأفصح ما ذكره أي الأسنوي) انتهى.

وعبارة فتح الجواد: (فإن كان أي البناء بمسبّلة أي بمقبرة مسبّلة وهي ما اعتاد أهل البلد الدفن فيها من مِلْكٍ وكذا موات. وما اقتضاه ظاهر كلام الأذرعي من حرمته أي البناء فيها أي في مقبرة من أرض موات مطلقاً أي سواء اعتاد أهل البلدة فيها أم لا بعيد. ثم رأيت غيره أي غير الأذرعي أطلق الجواز أي جواز

البناء في مقبرة موات، وينبغي الجمع بما أشرت إليه أي من أنه إذا اعتاد أهل البلد الدفن فيها حرم البناء، وإذا لم يعتادوا لم يحرم، أو موقوفة حرم وهدم) انتهت.

وإلى ما قاله الماوردي والروياني وأقرّه غيرهما، من أنه إذا بنى مسجداً في موات صار مسجداً بالبناء والنية، ويزول ملكه عن الآلة بعد استقرارها في موضعها وهي قبله على ملكه. قال البلقيني: والظاهر أنه لا يملك البقعة تقديراً. وقال الزركشي كالبلقيني والأسنوي: (ويجري ما ذكره الماوردي في المدارس والربط والبئر المحفورة في الموات للسبيل والمقبرة المحياة وغيرها، أخذاً من كلام الرافعي في إحياء الموات) انتهى.

وإن قلت: إن أهل القرية القريبة إن كانت قريتهم بحيث لا يقصد المسبّل أهلها، يحرم عليهم نقل الماء منها كما هو صريح الضابط المذكور، فكيف أطلقت أنهم مثل أهل قرية أقرب ويشاركونهم في الماء؟ قلت: محل اعتبار الحيثية المذكورة في غير من وجد منهم نقل الماء بالفعل إلى غير الموضع المنسوب إليها مع طول الزمان بلا إنكار عليهم ممن يعتد بإنكاره، وأما من وجد منهم نقل الماء بالفعل إلى غير الموضع المذكور كأهل القرية القريبة، فحكمهم حكم من يكون في الموضع المنسوب إلى تلك الحفر في جواز نقل الماء منها إلى دار إقامتهم، عملاً بالظاهر من أن المسلم المكلف يتجنب الإقدام على ما هو غير جائز شرعاً، ولاحتمال أن الواقف أدخل أهلها في جملة من ينتفع بها

تصريحاً، أو أن العادة كانت مطردة في زمنه بنقل الماء من مثل تلك الحفر إلى غير الموضع المنسوب إليه وعرفها، وهذا الاحتمال كاف في الحكم بجواز ما كانوا مستمرين عليه من نقل الماء منها وتقريرهم عليه كما يعلم من كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ في نظائر ذلك، منها ما صرحوا به من أنه لا يحل البناء في حريم النهر ولو بمسجد ويهدم ما بني فيه.

قال في التحفة: (كما نقل عليه إجماع المذاهب الأربعة) انتهى. ومع ذلك قالوا: (إذا رأينا عمارة على حافة نهر لا نغيّرها؛ لاحتمال أنها وضعت بحق، وإنما الكلام في الابتداء وما عرف حاله) انتهى.

ومنها قولهم: لو وجدنا جذوعاً لإنسان موضوعة على جدار غيره، فقال صاحب الجدار: هذه موضوعة بغير حق، وقال صاحبها: بل هي موضوعة بحق، ولا بينة، حكمنا بأنها موضوعة بحق، وأن لصاحبها حق الوضع على ذلك الجدار؛ حتى لو هدم أو انهدم وأعيد جاز له إعادتها، عملاً بالظاهر أي وإن كان الخصم هو باني الجدار كما أفاده ابن حجر.

فترى أنهم حكموا باستحقاق ملك الغير لمجرد هذه القرينة، ولم يبالوا باحتمال أنها وضعت بغير حق، مع أن هذا الاحتمال هو الموافق للأصل من عدم الإذن، لكنه خلاف الظاهر من بقائها؛ إذ التعدي يتسارع إلى إنكاره ولا يسكت عنه حتى لا يكون به بينة، فأولى أن يحكم في نقل أهل القرية الماء من تلك الحفر

إلى قريتهم، بأنه على غير وجه التعدي، بل بالحق في تلك المدة المديدة التي هي أربعون سنة فأكثر؛ إذ القرينة فيه أظهر وأتم.

ومنها ما في الأنوار وغيره من أنه: لو كان لأرض ساقية من نهر، ولم يكن لها شرب من محل آخر، حكم عند التنازع بأن لها شرباً منه، عملاً بالظاهر، وكذا يكون شريكاً لأهل النهر حيث لا شرب لها من موضع آخر وإن لم يكن لها شرب منه، عملاً بالظاهر هنا أيضاً. ومنها ما في الأنوار أيضاً من أنه: لو كان النهر ينصب في أجمة مملوكة أو غدير مملوك، وحول النهر أراض مملوكة، ونوزع في الماء، جعل بين صاحب الأجمة وأصحاب الأراضي.

قال شارحه: لأن الظاهر اشتراكهم فيه، وظاهر عبارته أنها مناصفة بين صاحب الأجمة وأصحاب الأراضي. انتهى.

تأمل عملهم بالظاهر في هذه المسائل، يتضح لك وجاهة ما أشرت إليه من أن احتمال كون أهل القرية القريبة غير متعدين في الاستقاء من تلك الحفر، كاف في عدم جواز منعهم منه، والحكم بكونهم محقين فيه استناداً في ذلك للظاهر.

وإن قلت: إن الإنكار على أهل القرية القريبة في نقل الماء منها وجد من أهل قرية أقرب، فلا يتم ما ذكرته فيما مر.

قلت: إنكارهم مبني على ما زعموا من أن تلك الحفر ملك لهم، وقد اتضح لك فيما سلف عدم ثبوت الملك لهم فيها؛ لعدم شيء من المرجحات الشرعية معهم، وأما اليد الحكمية الحاصلة

بمجرد الانتفاع، فقد شاركهم فيها أهل القرية القريبة، بل وغيرهم كالمارين كما تقدم.

وإن قلت: إن الإنكار عليهم وجد من جد الشيخ المذكور، حيث جزم بحرمة شرب الماء المسوق له عليهم.

قلت: جزمه بحرمة ما ذكر، يمكن أن يكون من حيث النقل، وأن يكون من حيث كونه ملكاً لأهل قرية أقرب، بناء على ما توهمه هو، وإذا تطرقه الاحتمال سقط اعتباره فليس بحجة فلا يثبت به حكم شرعي، على أن في الاكتفاء بمجرد إنكاره فقط فيه ما فيه، ثم إن ما ذكرته من الحكم بكون الحفر المذكورة وقفاً للعامة من أهل القريتين والمارين، هو مقتضى ما تقدم من كلامهم في البئر المحفورة في الموات وغيرها، ويحتمل كونها غير وقف وتكون للعامة ممن سبق ذكرهم آنفاً، ومع هذا يحكم بعدم جواز بيعها وإدخالها في بيت المال؛ لعموم نفعها ودوامها للمسلمين، فلم يجز تفويتها عليهم.

وهو قياس ما ذكره السبكي في فتاويه، حيث قال ما حاصله: لا أشك في نهر دمشق الشام المسمى ببردى أنه غير مملوك، لأنه قديم بأرضه، والعين التي يجري فيها الماء، إما مباحة وهو الظاهر، وإما كانت مملوكة لكفار وانتقلت عنهم إلى مسلمين، وأياً ما كان فليس ملكاً لأحد وبقية أنهارها الظاهر أنها أيضاً كذلك، وأنها متقدمة ويحتمل حدوثها بعد الإسلام. وإذا كان كذلك فما كان بانخراق في موات فليس بمملوك، وما كان بحفر

بأن قصد به حافره الإباحة فكذلك أو نفسه فملك له، لكنا الآن لا نعلمه هو ولا وارثه فهو لعموم المسلمين.

وعلى التقدير الأول، لا يجوز للإمام تخصيص طائفة بجميعه ولا بيعه، بخلاف الأملاك المنتقلة إلى بيت المال التي يبيع فيها ويعطى منها، لأن هذه الأنهار نفعها عام دائم للمسلمين، فلم يجز تفويتها عليهم بالتخصيص أو البيع بخلاف غيرها، ومتى جهل الحال، هل هو بانخراق أو حفر فهو لعموم المسلمين أيضاً.

وقولهم: (لو رأينا نهراً يسقى به أرضون، ولم ندر أنه حفر أو انخرق حكمنا بأنه ملكهم، محله إذا كانت أيديهم الخاصة عليهم كسائر الأملاك) انتهى. قال العلامة ابن حجر: (بأن كانوا مستولين على منبعها وما بعده) انتهى. وما تقدم عن السبكي هو في غاية الاتجاه، ومن ثم أقره العلامة ابن حجر، ولا ينافيه ما في كتب المذهب وإن كان في بعضه خلاف مقرر في محله.

وقوله السائل: «فهل هذه الشهادة صحيحة؟ إلى قوله: أم لا»

جوابه: تقدم أن ذلك مجرد حكاية عن جده وليس بشهادة شرعية، وأنه لا يثبت الملك بها لأهل قرية أقرب وأنهم لا يملكون الماء، وإن فرض أن الحفر ملك لهم وأنه لا يحرم على أهل القرية القريبة ولا غيرهم الشرب منها، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الوقف

ورد هذا السؤال من مسقط عاصمة عمان:

في الوقف والوصية لإفطار الصائمين:

سئل فيما لو وقف شخص نخيلاً للفطور في رمضان أو أوصى لإفطار الصائمين في رمضان أيضاً، فهل يجوز للناظر أن يفطر من تلك الغلة أو يفطر من تلزمه مؤنته أو يفطر وارث الواقف؟ وهل يجوز للوصي ذلك في صورة الوصية أو لا يجوز؟ وهل فرق بين الوقف والوصية؟ أفيدوا.

فأجاب بقوله: قال العلامة ابن حجر في الوقف من فتاواه: (إن الذي دل عليه كلامهم أن الناظر ليس له أن يفطر منها وأبدى احتمالين في إعطائه لمن تلزمه مؤنته، ثم قال: والذي يترجح عندي الآن الاحتمال الأول أي عدم الجواز، وكذا الوصي لا يجوز له أن يفطر منها، ولا أن يفطّر بها من تلزمه نفقته، أو يفطّر بها ورثة الموصي.

وأما الناظر فيجوز له أن يفطّر بها ورثة الواقف كما صرح به ابن حجر، وقال: الفرق بينهما أي الوقف والوصية واضح وهو أن الوصية للوارث ممتنعة إلا بإجازة بقية الورثة، بخلاف الوقف

عليه فلم يحمل لفظ الموصي على ما يشمل وارثه بخلاف لفظ الواقف؛ لصدقته الدائمة وهي على القريب أفضل منها على البعيد بخلاف الوصيّة، فإن أظهر مقاصدها التمليك بعد الموت وهو حينئذ ممتنع للوارث، وبهذا يعلم فرقان ما بين الوصية والوقف) انتهى كلام ابن حجر ـ رَحِمَهُ اللهُ ـ والله أعلم بالصواب.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

في نقل ماء البرك التي على السبل:

سئل رَحِمَهُ اللهُ في البرك التي على السبل ويدخلها المطر، هل يجوز نقل مائها إلى محل آخر قريباً كان أو بعيداً؟ أفتونا.

فأجاب بقوله: عبارة التحفة للعلامة ابن حجر: (تنبيه: حيث أجمل الواقف شرطه اتبع فيه العرف المطّرد في زمنه؛ لأنه بمنزلة شرطه، ثم ما كان أقرب إلى مقاصد الواقفين كما يدل عليه كلامهم، ومن ثم امتنع في السقايات المسبلة على الطرق غير الشرب ونقل الماء منها ولو للشرب، وظاهر كلام بعضهم اعتبار العرف المطّرد الآن في شيء فيعمل به أي عملاً بالاستصحاب المقلوب؛ لأن الظاهر وجوده في زمن الواقف، وإنما يقرب العمل به أي بالاستصحاب المقلوب حيث انتفى كل من الأولين أي العرف المطّرد في زمن الواقف وما يكون أقرب إلى مقاصد الواقفين) انتهت عبارة التحفة.

والسقايات جمع سقاية ـ بالكسر ـ وهو الموضع الذي يتخذ

لسقي الناس كما في المصباح وغيره، فتشمل البرك المسؤول عنها، وجواب مسألتنا يعلم من العبارة المذكورة، فإن كانت العادة مطردة في زمن باني البركة المسبل لها في نقل الماء من البرك الموجودة في زمنه إلى محل آخر قريباً أو بعيداً فالنقل من بركته جائز، وإن كانت العادة مطردة بعدم النقل فلا يجوز النقل وإن لم تعلم العادة التي كان عليها الناس في زمن الباني، ولكن علم أن الأقرب إلى غرض البانين للبركة في الطرق عدم النقل منها، بل الشرب منها فقط، فلا يجوز النقل حينئذ.

وإن علم أن الأقرب إلى غرضهم الشرب منها مع النقل فالنقل جائز وإن لم تعلم العادة في زمن الباني للبرك ولا ما هو أقرب إلى غرض المسبلين لها من النقل وعدمه، فإن كانت العادة الآن مطردة بالنقل أو بعدم النقل يعمل بها عملاً بالاستصحاب المقلوب، ولا يقال أن الماء الذي في تلك البركة غير مسبّل؛ لأنه ماء مطر دخل فيها فيكون باقياً على إباحته فيجوز نقله وشربه وغير ذلك؛ لأنا نقول إن ماء المطر لما دخل في تلك البرك خرج عن الإباحة وصار مختصاً فهو في حكم المسبل. وقد سئل العلامة ابن حجر عن بركة في مسجد يتحصل إليها ماء من المطر، هل يجوز الأخذ من مائها إلى البيوت للطهور أو غيره؟ فأجاب: بأنه لا يجوز لأحد أن ينقل من ماء تلك البركة شيئاً لا لطهور ولا غيره؛ لأن المسجد صار مختصاً بماء تلك البركة التي هي ملك له أو وقف عليه وإذا اختص بمائها لم يجز نقله منها.

وفي الخادم[1]: (عن العبادي أنه يحرم حمل شيء من الماء المسبّل إلى غير ذلك المحل كما لو أباح لواحد طعاماً ليأكله، لا يجوز لأحد حمل الحبة منه ولا صرفه إلى غير ذلك الآكل، والأقرب أن المراد بالمحل في كلامه أي الخادم موضعه المنسوب إليه عادة بحيث يقصد المسبل أهله بذلك) انتهى. وفي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية للشمس الرملي بعد ذكر نحو ما نقلا عن ابن حجر ما نصه: (وينبغي أن مثل هذا ما وقع السؤال عنه، وهو أنه يقع كثيراً أن تبنى الصهاريج بجانب الخليج الحاكمي، ويجعل لها طاقات بقصد أن تملأ منه إذا جاء الماء ويفعل[2] كذلك فبدخول الماء فيها يصير ملكاً لمن قصده ذلك ولا يكون باقياً على إباحته بل يتصرف فيه بما أعده الواقف له) انتهى كلام الشبراملسي.

فتأمل قوله: «ولا يكون باقياً على إباحته بل يتصرف فيه بما أعده الواقف له» فإنه صريح فيما قلناه. وبما تقررعلم أن الخوابي المسبّلة للشرب المفروزة في الأرض بجوانب الطرق؛ ليدخل فيها ماء المطر كما في بعض نواحي فارس في بعض الفلوات وبين البلدان المتباعدة، لا يجوز الطهر منها.

---

(١) قوله: «وفي الخادم. . .إلخ» غرضه لسوق كلام الخادم الاستدلال على عدم جواز نقل الماء من البركة المذكورة إلحاقاً للماء المختص بالماء المسبل.

(٢) قوله: «ويفعل» يعني تملأ تلك الصهاريج من الخليج إذا جاء الماء. اهـ.

فما قاله بعض فضلاء فارس من جواز ذلك كما رأيته في بعض أجوبته فليس بصواب، بل خطأ محض وإن جلت مرتبته وبلغت إلى النهاية شهرته ومن القواعد المقررة كما قاله العلامة ابن حجر في القرة: اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال، والله أعلم بالصواب.

ورد هذا السؤال من جزيرة القسم:

في الوقف على مدرس المسجد:

سئل ما قولكم فيما لو كان عمرو أقام في مسجد من مساجد بلد يدرس فيه، فوقف بعض الناس مالاً على المدرس في حياة عمرو، وكان بيده حتى مرض موته، فأوصى أن يكون زيد نائباً عنه في التدريس بعد موته في المسجد المذكور، ثم بعد موته قام زيد بالتدريس فيه مدة من السنين، وفي تلك المدة حدثت أوقاف أُخَرُ من بعض الناس، وبعدما بلغ واحد من أولاد عمرو المذكور، وقرأ شيئاً من كتب الفقه مثل العمدة وابن قاسم وفتح المعين لا غير، ادّعى على زيد في الأوقاف القديمة والحادثة في أيام زيد، فترافعا الأمر إلى مفتٍ، وأقام ولد عمرو شهوداً شهدوا عنده بأن الأوقاف القديمة والحادثة موقوفة على مدرسة عمرو، ومعلوم عند كل أحد أن عمراً ليس له مدرسة، بل كان يدرس في المسجد الذي كان زيد إمامه مدة حياة عمرو إلى الآن، وحكم المفتي بأن الأوقاف كلها القديمة والحادثة تكون لولد عمرو وكتب وثيقة بذلك، فهل هذه الشهادة صحيحة مع الحكم الواقع من ذلك

المفتي أو لا؟ وهل يجوز للولد أن يأخذ تلك الأوقاف كلها أو القديمة فقط أو لا يجوز له لا القديمة ولا الحادثة؟ بينوا تؤجروا.

فأجاب رحمه الله بقوله: مقتضى عنوان هذا السؤال أن البعض المذكور وقف ما وقف على مَنْ يدرّس في المسجد المذكور، وأن مراد هؤلاء الشهود بمدرسة عمرو هو ذلك المسجد، بقرينة أنه موضع درسه على ما ذكره السائل؛ إذ المدرسة اسم لموضع الدرس سواء كان مسجداً أم غيره، وإلا فلو شهدوا بأن الوقف لمدرسة عمرو غير هذا المسجد ولم توجد له مدرسة غيره فشهادتهم في حيز الكذب والهذيان، ثم إن عمراً المذكور إن كان ناظراً خاصاً للوقف من جهة الواقفين فتوليتُه لزيد في التدريس صحيحة إن كان أهلاً له، فلا يجوز لأحد معارضته لا ورثته ولا غيرهم، وإن لم يكن ناظراً فبمجرّد كونه مدرّساً لا يجوز له التولية، بل النظر في التولية وغيرها للناظر الخاص إن كان، وإلا فللحاكم إن كان عدلاً، وإلا فلأهل الحل والعقد من صلحاء البلد.

وإذا صح وثبت تقرر زيد للتدريس في المسجد المذكور من ناظر خاص أو غيره على ما تقدم، فلا يجوز لولد عمرو معارضته، ولا يجوز أيضاً للناظر أن يعزله إذا كان متأهلاً للتدريس كما هو مصرح به في غير واحد من كتب المذهب.

قال العلامة وجيه الدين عبد الرحمن بن زياد في فتاويه: (إنه لو مات رجل كان متوظفاً على مدرسة العلم، وخلّف ورثة غير

متأهلين للوظيفة المذكورة، لا يجوز نصبهم ولا إقامتهم فيها، ولا يجوز للقاضي أن يستنيب شخصاً آخر عنهم، وإذا أقام القاضي أي مثلاً في الوظيفة شخصاً آخر متأهلاً لها، فهو أحق بها وبمعلومها ولا يجوز معارضته فيها) انتهى ببعض تصرف.

وقال العلامة المذكور في كفّ الملام: ومن المحن التي عمت بها البلوى وأدى الاستمرار عليها إلى اندراس العلم وقلة الراغبين الطالبين والمحصلين المتأهّلين أشياء منها: فقد الأهلية في أكثر أرباب الوظائف إلى أن قال: ومنها أنهم يورثون الوظائف، فإذا مات شخص وله وظيفة وورثته غير متأهلين للقيام بها فيستكتبون استمراراً صورته يستمرّ ورثة فلان الفلاني في وظائف مورثهم ويستنيبون فيها من شاؤوا، وربما نسبوا ذلك إلى الشيخ المجتهد السبكي، وهو بريء من القول بذلك وحاشاه، فقد كان يتألم من تولية غير المتأهلين ويشدد النكير على ذلك.

هذا وأما ما حكم به المفتي المذكور بأن تكون الأوقاف كلها لولد عمرو، فهذا ليس له وجه، بل غلط فاحش ينبذ وراء الظهر، كأنه نشأ من التعصب والجهل! ويجب على أهل البلد أن يمنعوا الولد المذكور عن هذا الادعاء، فإن هذا من المنكرات التي يجب إنكارها وإزالتها بالإجماع، والقيام بإزالة مثل ذلك من العبادات الدينية، وكم آية في كتاب الله تعالى دالة على مدح من قام بذلك وذم خصلة من تكاسل عن ذلك، والغالب على الراضين بمثل هذه المفاسد النفاق، فبئس من تشبه بهم من الفساق، وقد لعن الله

قوماً باعتدائهم وعدم نهيهم عن منكر يظهر بينهم يفعلونه، قال عز من قائل إظهاراً لفضائحهم وتحذيراً لنا معاشر الأمة المحمدية من قبائحهم: ﴿لُعِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ عَلَىٰ لِسَانِ دَاوُۥدَ وَعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَۚ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَواْ وَّكَانُواْ يَعۡتَدُونَ ﴿٧٨﴾ كَانُواْ لَا يَتَنَاهَوۡنَ عَن مُّنكَرٖ فَعَلُوهُۚ لَبِئۡسَ مَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٨ ـ ٧٩] ومن المعلوم أنه لا يجوز أن يولى للتدريس إلا من يكون متأهلاً له بأن يكون عالماً بالعلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه، وبآلات هذه الثلاثة من العلوم الآلية المعروفة من النحو والصرف وغيرهما، وإلا فلا اعتبار بعلمه، فتوليته باطلة، فموليه آثم ومتوليه عاص آكل للسحت والحرام متعرض لمقت الله.

وظاهر أن مَنْ قصارى قراءته كتاب العمدة وابن قاسم وفتح المعين لا يكاد أن يتأهل لمعرفة شروط الاستنجاء والوضوء، فهو بنفسه جاهل يحتاج للتعليم، فكيف يدرس ويعلم غيره؟! والعجب كل العجب من ذلك المفتي الذي حكم بما حكم فكأنه حديث عهد بالإسلام. وطلب ذلك الولد لهذا المنصب يدّل على تهوره وقلّة دينه؛ قصداً لنيل شيء من سحت الدنيا الفانية، وما درى ذلك الجاهل أنه يرتكب بذلك مفاسد إثمها عظيم ووبالها وخيم.

ومن المعلوم الواضح، أن الواقفين لا يكون غرضهم من الوقف إلا نفع الناس بأن يتولّى أهل للتدريس ويحيي شعائر الدين، لا أن يستولي على وقفهم جاهل ويلعب بجهله ويأكل الوقف على وجه الحرام؛ لعدم أهليته.

قال ابن عبد السلام: إذا أخذت الأموال بغير حقها، وصرفت إلى غير من يستحقها، وجب الضمان على صارفها وآخذها سواء علما أم جهلا، فإذا مات أحد هؤلاء قبل أداء ما عليه، لم ينفذ عتقه ولا تبرعه في مرض موته ولا ما أوصى به من التبرعات ولا ينفذ تصرف ورثته في تركته؛ حتى يقضي ما لزمه من ذلك ويصرف إلى مستحقه. انتهى.

ولعل بعض فسقة شياطين الإنس هم الحاملون لهذا الولد على طلب هذا الأمر الخطير، الذي هو بعيد عنه بمراحل؛ حتى يحرقوه بالنار والعار في الدنيا والآخرة، والله يعلم ما يسرون وما يعلنون وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون، والله أعلم.

فيمن أوصى أو وقف نخيلاً للإفطار في رمضان:

سئل فيما لو وقف إنسان نخيلاً أو أوصى بها للفطور بغلتها في شهر رمضان، فهل يجوز أن يفطر بغلتها في غير المسجد أو لا؟ وهل يجوز لمن أعطي شيئاً منها أن يتسحر به أو أن يعطيه غيره أو أن يبيعه أو لا؟ بينوا.

فأجاب بقوله: إن عيّن الواقف أو الموصي مكاناً معيّناً للتفطير بها كالمسجد تعين ذلك، فلا يجوز التفطير بها في مكان آخر، وإن لم يعين مكاناً معيّناً فإن كان لذلك عادة مطردة في زمن الواقف أو الموصي وعلم بها، كان وقفه أو وصيته منزلاً على تلك العادة، وإن لم يكن لذلك عادة مطردة في زمنه، فيصرفها

الناظر أو الوصي للفطور في أيِّ مكان اقتضى نظره أن فيه المصلحة، وإن كان غير بلد الواقف أو الوصية.

ففي فتاوى العلامة ابن حجر: (سئل عما لو قال شخص: تصدقت بهذا على الفطور أو الوارد فقط من غير بيان مكان يفطر فيه ومكان يرد فيه، وجرت العادة بإرادة مكان معين أو لم تجر، ما الحكم فيه؟ فأجاب: بأنه حيث اطردت العادة في زمن الواقف حال الوقف بإرادة مكان معين حمل الوقف عليه، أخذاً من قول ابن عبد السلام وغيره: إن العرف المطرد في زمن الواقف حال وقفه بمنزلة المشروط في وقفه فلا يعطى إلا من ورد ذلك المكان، وأما إذا لم تجر العادة بإرادة مكان معين، فالذي يتجه أن الناظر الخاص أو العام وهو الحاكم، فإن لم يكن ببلد الوقف حاكم فأهل الخير والصلاح من أهلها يتولى صرف هذا الوقف في الفطور أو إطعام الواردين في أي مكان اقتضى نظره أن فيه المصلحة وإن كان غير بلد الوقف؛ لأن الجهة إذا لم يتعين للصرف فيها مكان كان الخيرة في الصرف فيها إلى الناظر كما لا يخفى) انتهى ما أردت نقله من فتاوى الشيخ ابن حجر.

وفيها أيضاً: (سئل في وقف على فطور المسجد، هل للفقير والغني أم يختص بالفقير؟ وهل يحل للمفطر المعذور؟ وهل يجوز إخراجه من المسجد لغير من صلى فيه؟ وهل يحل للعبيد والصغار ومن لا يصلي؟ وإذا أخذ بعض من صلى في المسجد شيئاً وخرج به لغير من صلى فيه من غني أو فقير أو لمن لا يصلي لكنه حضر

المسجد، هل يجوز ذلك أو شيء منه؟ وهل يجوز لمن أخذه أن يعطيه لمن لا يصوم أو يصرفه في حوائجه وأغراضه أو بيعه أو يُبْقيه لسحوره أو يتصدق به؟

فأجاب بقوله: لا يتضح الجواب عن ذلك إلا إن علم لفظ الواقف؛ لأن أحكام الأوقاف منوطة بألفاظ الواقفين دائماً إلا إذا عُرِفَتْ مقاصدهم كأن اطّردت عادة زمنهم بأشياء مخصوصة، فتنزل عليه ألفاظهم، وحينئذ فما ذكر من الوقف على الفطر في المسجد إن كان لذلك عادة مطردة في زمن الواقف وعَلِمَ بها الواقف، كان وقفه منزلاً عليه؛ لتصريح الأئمة بأنها حينئذ منزلة منزلة شرطه، فحيئنذ ما قصد به من الاختصاص بالفقير أو الصائم أو الأكل في المسجد أو أن ما يُعْطاه يأكله فوراً أو لا يعطيه غيره أو غير ذلك، يعمل بالعادة فيه من غير توقف ولا إشكال، وأما إذا لم يكن عادة لذلك فلا بد لنا من نظر عبارة الواقف؛ لنرتب عليها مقتضاها، ويفرض أن الواقف لم يقل: إلا وقفت كذا على من يفطر في رمضان في مسجد كذا، فحكم ذلك المتبادر منه اغتنام فضيلة تفطير الصائمين وفضيلة تعجيلهم للفطر، وحينئذ فلا فرق بين الغني والفقير، ويتقيد الإعطاء بمن في المسجد وبالصائم حقيقة، فلا يعطى لمن أفطر لنحو مرض ولا لمن نسي النية وإن لزمه الإمساك، ويعطى مُميِّز صام وَقِنّ كذلك، ويجب على من أعطي شيئاً أن يفطر به ولا يجوز له أن يخرج به من المسجد، ولا أن يؤخره لسحوره، ولا أن يعطيه لغير من هو في

المسجد، ولا أن يتصرف فيه بغير الفطر عليه، كل ذلك تقديماً لغرض الواقف وتحقيقاً؛ لما قصده من عظيم ثواب تفطير الصائمين وتعجيلهم للفطر) انتهى كلام فتاوى الشيخ ابن حجر بحذف يسير.

وقال بامخرمة في فتاويه: (ليس لمن أخذ شيئاً من صدقة الفطور أن يصرفها في غير الإفطار عليهم، وليس له التصرف فيها ولا إعطاؤه لغيره؛ لأنها في حكم الضيافة للصائمين، ولو شرط الواقف التفرقة في المسجد فلمن أعطي فيه الخروج به منه؛ لأنه لم يقصد الأكل في المسجد بل قصد خصوص التفرقة، ويقبل قوله: «أنا صائم لأجل الفطور» حراً بالغاً حاضراً أم لا؟ لكن يختص الصرف بالفقراء الصوّام إلا أن اعتيد الصرف لغيرهم من النظار الورعين أو اطرد العرف بذلك) انتهى.

وبما تقرر يعلم رد ما بحثه أبو يزيد بقوله: الظاهر أن المصروف إليه يتصرف في المقبوض بما شاء. قال في التحفة: (وبحث بعضهم أن ما وقف للفطر به في رمضان وجهل مرادُ الواقف ولا عُرْف له أي للموقوف للفطر، يصرف لصوّامه في المسجد ولو قبل الغروب ولو أغنياء وأرقاء، ولا يجوز الخروج به منه وللناظر التفضيل والتخصيص انتهى. والوجه أنه لا يتقيد بمن في المسجد؛ لأن القصد حيازة فضل الإفطار وهو لا يتقيد بمحل) انتهى كلام التحفة.

وقد علمت مما تقدم، أنه إذا علم مراد الواقف أي بتعيين

مكان للإفطار أو كان، ثم عرف مطرد وعلمه تعين ذلك، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من دولة البحرين:

في تولية ناظر الوقف وعزله لغيره:

سئل في حاكم ناظر على خير، ثم جعل غيره ناظراً عليه، فهل يجوز له عزله بتفريطه في الخير أو مطلقاً أو لا؟ وهل يجوز له أن يعمل بعلمه في ذلك أو لا بل يجب عليه بيان مستنده؟ أفيدوا.

فأجاب ـ رحمه الله ـ بقوله: قال رئيس المحققين العلامة ابن حجر ـ نور الله مرقده ـ في فتح الجواد: (وليس له أي من له التولية على الوقف ولو الواقف أو الإمام الأعظم عزل أحد بدون سبب، بل يفسق به. نعم، لا يلزم الموثوق بعلمه وديانته بيان مستند العزل) انتهى كلام الفتح بحروفه ونحوه في التحفة عن الزركشي.

وعبارة العلامة القليوبي في القضاء من حواشي المحلي: (وأما نحو مدرس وناظر وقيم يتيم، فليس لموليه ولا لغيره عزله، ولا ينعزل لو عزله إلا بسبب يقتضيه، ولا يكفي فيه أي في وجود السبب غلبة الظن، وقال شيخنا أي الزيادي بالاكتفاء ونوزع فيه) انتهت.

وعبارته في باب الوقف من تلك الحاشية: (فليس له أي للواقف ولا للناظر ولا للإمام الأعظم عزلهم أي المدرس ونحوه ممن ذكر معه بغير سبب، ولا ينفذ عزلهم، ويفسق عازلهم به أي

بغير السبب، ويطالب بسببه أي ببيان سبب العزل إلا إن علمت صيانته وديانته وعلمه) انتهت.

ويعلم مما تقرر، أنه لا يجوز للحاكم في صورة السؤال عزل من ولاه على الخير بلا سبب، وأنه يجب عليه بيان مستنده في العزل، فإن بين مستنده وكان ذلك مقتضياً للعزل شرعاً صح عزله، وإلا فلا يصح إلا أن يكون موثوقاً به علماً وديانة فلا يجب عليه بيان المستند، بل اعتمد العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية، وتبعه شيخنا عبد الحميد الداغستاني في حواشي التحفة حيث أقر ما بحثه التاج السبكي في التوشيح، من أنه يجب بيان المستند مطلقاً ولو كان موثوقاً به علماً وديانة، ومحل عدم جواز العزل بلا سبب حيث لم يكن في شرط الواقف أي ومثله صاحب الخير كما في صورة السؤال ما يقتضي خلاف ذلك، وإلا بأن كان فيه أن للناظر العزل بلا جنحة فيجوز العزل ولو بلا سبب كما في القضاء من النهاية وغيرها.

هذا وذكر العلامة ابن قاسم في حواشي المنهج عن الرملي، وأقره الفاضل الجمل في حواشيه عليه، فرقاً بين كون الحاكم ناظراً من جهة الواقف وبين كونه ناظراً من جهة الشرع فقال: (إذا عزل القاضي ناظر الوقف بلا سبب يقتضي العزل، فإن كان النظر للقاضي بشرط الواقف كأن شرط الواقف النظر لحاكم المسلمين انعزل الناظر، بخلاف ما إذا لم يكن النظر له بشرط الواقف وإن ثبت له بالشرع كأن لم يجعل الواقف للوقف ناظراً فإن النظر

للقاضي في هذه الحالة، فإذا أقام ناظراً لم يكن له عزله بلا سبب ولو عزله لم ينعزل، بل لو عزله الإمام أيضاً لم ينعزل؛ لأنه ليس نائب القاضي في هذه الحالة ولا الإمام، وإنما إقامة القاضي لمصلحة الوقف والمسلمين) انتهى.

وعلى هذا فيقال في صورة السؤال: إنه إن كان الحاكم المذكور ناظراً من جهة صاحب الخير كأن شرط صاحب الخير النظر لحاكم المسلمين أو لذلك الحاكم بخصوصه، فله عزل من جعله ناظراً مطلقاً وجد سبب كفسق أو ما يفضي إليه كالتفريط الذي ذكره السائل أو لم يوجد سبب؛ لأنه نائبه كالوكيل حينئذ، وإلا بأن لم يكن الحاكم المذكور ناظراً من جهة صاحب الخير بل من جهة الشرع، كأن لم يجعل صاحب الخير للخير ناظراً فإن النظر حينئذ للحاكم، فلا يجوز له عزل من جعله ناظراً بلا سبب موجب للعزل، ولو عزله لم ينعزل سواء كان ذلك الحاكم قاضياً أو سلطاناً؛ لأنه في هذه الحالة ليس هو نائباً عن الحاكم وإنما أقامه الحاكم لمصلحة الخير والمسلمين، وما تقدم أولاً من عدم الفرق بين كون الحاكم ناظراً من جهة الواقف وبين كونه ناظراً من جهة الشرع، هو المعتمد المعوّل عليه كما هو صريح كلام التحفة وفتح الجواد في باب الوقف.

والحاصل، أن عند تفريط الناظر جاز للحاكم عزله بل يجب عليه ذلك، وعند عدم سبب موجب للعزل لا يجوز له العزل على المعتمد فإن عزله لا ينعزل، وأنه يجب عليه بيان مستنده في العزل

على المعتمد إن لم يكن موثوقاً به علماً وديانة، فلا يعمل بعلمه من غير بيان مستنده في العزل، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من باطنة عمان:

في استبدال الوقف عند اقتضاء المصلحة:

سئل في الوقف هل يجوز استبداله عند اقتضاء المصلحة ذلك بالظن أو لا يجوز مطلقاً؟ فقد أفتى بعض أهل العلم بجوازه، وأفتى بعض آخر بعدم الجواز، فما الصحيح من الإفتائين؟ أفتونا.

فأجاب بقوله: استبدال الوقف لا يجوز عندنا معشر الشافعية، بل هو ممنوع مطلقاً اقتضته مصلحة أو لا كما هو مصرح به في كتب المذهب، فمن أفتى بجوازه؛ نظراً للمصلحة، فهو غالط في إفتائه؛ لمخالفته لمنقول المذهب، والمفتي بعدم الجواز هو المصيب.

وعند السادة الحنفية يجوز الاستبدال بشروط ذكروها مفصلة في كتب مذهبهم لا تكاد تجتمع تلك الشروط لا حاجة بنا إلى ذكرها، فلا ينبغي لمن يخشى الله تعالى أن يفتح هذا الباب، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من ولاية صحم:

في عقار موقوف لمسجد أشرف إلى الخراب وأراد الناظر عمارته:

سئل في عقار موقوف لمسجد مثلاً قد أشرف إلى الضياع

والخراب، وأراد الناظر عمارته، هل صفة العمارة بما اقتضاه عرف بلده أم لا؟ وهل مؤنتها تخرج من ريع ذلك الموقف أم لا؟ وإذا رأى هو عمارته وإمام المسجد وأهل البلد عدمها، هل لهم أن يمنعوه ويعارضوه في ما ذكر أم لا؟ بينوا لنا.

فأجاب بقوله: صفة عمارة العقار الواجبة على الناظر تختلف بحسب اختلاف المحال والأزمان، فمحل منها يقتضي من العمارة شيئاً لا يقتضيه محل آخر، وكذلك زمان منها يقتضي من العمارة شيئاً لا يقتضيه زمان آخر، فالمرجع في ذلك عرف محل العقار الموقوف ومؤنة عمارة الموقوف تكون من غلته إن لم يعين لها الواقف جهة أخرى، ولا يجوز لإمام المسجد ولا لأهل البلد أن يمنعوا الناظر عن العمارة، بل يحرم عليهم ذلك، ويجب على الحاكم ـ وفقه الله تعالى لإقامة الحق وإدحاض الباطل ـ أن يهددهم ويمنعهم عن معارضتهم للناظر في العمارة، ولا يجوز لإمام المسجد أن يأخذ شيئاً من غلة العقار الموقوف للمسجد ما دامت الغلة لم تفضل عن مؤنة العمارة، بل يحرم عليه ذلك، فيصير به آكلاً للسحت المقتضي للفسق، وإن فرضنا أن ذلك العقار موقوف لإمام المسجد بالخصوص؛ وذلك لأن مؤنة عمارة الموقوف مقدمة على المصرف مطلقاً سواء كان المصرف مسجداً أو إماماً أو غيرهما كما صرحت به أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ.

ففي النهاية للعلامة الشمس الرملي ما نصه: (وعمارة الوقف مقدمة على الموقوف عليه) انتهى. وعبارة المغني للعلامة

الخطيب: (فرع: تقدم عمارة الموقوف على حق الموقوف عليهم؛ لما في ذلك من حفظ الوقف) انتهت. وفي الأسنى مع أصله: (وعمارته أي الموقوف من حيث شرطت أي شرطها الواقف من ماله أو مال الموقوف، وإلا وإن لم تشرط فمن منافعه أي الموقوف ككسب العبد وغلة العقار) انتهى، والله أعلم.

في غلة النخيل التي أوقفت على صوام رمضان قد شرعت إلى الضياع:

سئل في غلة نخيل موقوفة لتفطير صوّام رمضان إذا شرعت في الضياع، كيف يفعل بها؟ هل يجوز بيعها وشراء بدلها بثمنها في رمضان أو لا؟

فأجاب بقوله: نعم يجوز ذلك كما في التحفة للعلامة ابن حجر واستقرب فيها أنه حيث كان إقراضها أصلح للصائمين المفطرين بها يتعين ذلك. وعبارة التحفة: (وأفتيت في ثمرة وقفت أي أصلها للتفرقة على صوّام رمضان، فخشي تلفها قبله أي قبل مجيء رمضان بأن الناظر يبيعها ثم يشتري بثمنها مثلها، فإن كان إقراضها أصلح لهم لم يبعد تعينه) انتهت، والله أعلم.

في الوقف على الذرية:

سئل فيما لو وقفت نخيل على زيد ثم ذريته، فمات زيد وخلّف بكراً وهنداً، فاقتسماها، ثم مات بكر وخلف ابناً، فهل

لابن بكر مع وجود هند قسم أبيه أم يرجع لهند، لتعبير الواقف بثم؟ أفتونا.

فأجاب بقوله: يعطى لابن بكر مع وجود هند، بل يعطى له مع وجود أبيه بكر أيضاً؛ لأنه داخل في الذرية، وإطلاق الذرية يشمل القريب والبعيد كالنسل والعقب كما صرح به أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ ولفظة ثم في عبارة الواقف هنا إنما تفيد الترتيب بين زيد وبين ذريته فقط، فما دام زيد حياً لا يعطى شيء لأحد من ذريته لا بين أفراد ذريته، بل يعطى لكلهم القريب منهم والبعيد كما تقرر؛ حتى أولاد البنات لو وجدوا، ففي المنهاج مع شيء من شرحه للعلامة ابن حجر: (ويدخل أولاد البنات قريبهم وبعيدهم في الوقف على الذرية والنسل والعقب كل بهم) انتهى.

ثم إن ظاهر كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ أن الواقف لم يذكر مصرفاً لوقفه بعد ذرية زيد، وحينئذ فالوقف المذكور يكون منقطع الآخر وفي صحته خلاف في مذهبنا، والأظهر في المنهاج صحته واعتمده المتأخرون قاطبة، وعلى هذا فبعد انقراض ذرية زيد يبقى ما ذكر وقفاً، ومصرفه أقرب الناس رحماً إلى الواقف.

ففي المنهاج مع شرحه للشيخ ابن حجر: (ولو قال: وقفت على أولادي أو على زيد ثم نسله أو نحوهما مما لا يدوم ولم يزد على ذلك، فالأظهر صحة الوقف، فإذا انقرض المذكور فالأظهر أنه يبقى وقفاً، وأن مصرفه أقرب الناس رحماً لا إرثاً إلى الواقف يوم انقراض المذكور) انتهى.

وينبغي أن يعلم أن قسمة النخيل الوقف الواقعة بين هند وبكر في صورة السؤال هي قسمة باطلة، فقد صرح غير واحد من أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ بأنه لا تجوز قسمة الوقف بين أربابه مطلقاً. ففي التحفة للعلامة ابن حجر: (وقسمة الوقف من الملك لا تجوز إلا إذا كانت إفرازاً ولا ردّ فيها من المالك وبين أربابه تمتنع مطلقاً أي إفرازاً أو بيعاً؛ لأن فيه أي في تقسيم الوقف تغييراً لشرطه. نعم، لا منع من مهايأة رضوا بها كلهم؛ إذ لا تغيير فيها لعدم لزومها) انتهى ما أردت نقله من التحفة.

قال العلامة ابن قاسم في حواشيها: (قوله: «تغييراً لشرطه» كأن معنى ذلك أن مقتضى الوقف أن كل جزء لجميع الموقوف عليهم وعند القسمة يختص البعض بالبعض) انتهى. والله ﷻ أعلم.

في وديّ النخيل الموقوفة:

سئل في وَدِيٍّ النخيل الموقوفة مع أرضها المضر إبقاؤها بالأمهات، هل يجوز قلعها أو لا؟ وإذا قلعت، فهل يجب غرسها في الأرض المقلوعة منها أو لا؟ وإذا لم يوجد غارساً، فماذا يفعل بها؟

فأجاب بقوله: يجوز قطع الوديّ المضرّة بأصلها، وأما غير المضرة فالذي يقتضيه ما يأتي عن فتاوى العلامة ابن حجر أنه لا يجوز قطعها، ويأتي بحث السيد عمر البصري جوازه حيث اعتيد أو شرطه الواقف، ثم إذا قطعت تغرس في أرض أصلها إن

أمكن، وإلا تنقل إلى مكان آخر، وإذا لم يمكن تباع ويشترى بثمنها نخل إن أمكن، وإلا فشقص من النخلة كما يعلم مما يأتي.

ففي الوقف من التحفة للعلامة ابن حجر: (أفتى جمع متأخرون في نخل وقف مع أرضه، ثم حدث منها وديّ بأن تلك الودي الخارجة من أصل النخل جزء منها فلها حكمها كأغصانها، وسبقهم لنحو ذلك السبكي، فإنه أفتى في أرض وقف بها شجر موز فزالت بعد أن نبت من أصولها فراخ ثم كذلك في النابتة وهكذا، بأن الوقف ينسحب على كل ما نبت من تلك الفراخ المتكررة من غير احتياج إلى إنشائه، وإنما احتيج له في بدل عبد قُتِل لفوات الموقوف بالكلية) انتهى.

قال العلامة السيد عمر البصري في حواشيه على التحفة: (يؤخذ منه أي من قول التحفة: «كأغصانها» أنه يجوز قطعها حيث اعتيد أو شرطه الواقف، ومثله فيما يظهر لو أضرت بأصلها، وحيث قلعت فهي ملك للموقوف عليه كالغصن حيث جاز قطعه) انتهى. وما بحثه من جواز القطع عند الضرر صرح به العلامة ابن حجر في فتاواه، وما بحثه من أنها حيث قلعت فهي ملك للموقوف هو ما أفتى به جمع، وأفتى آخرون بأن حكمها حكم أصلها.

وعبارة الفتاوى المذكورة: (سئل عن وقف نخلة لها أولاد وبعضها يضر بقاؤه، فهل يجوز قطع المضر؟ وما الذي يفعل به إذا قطع؟ فأجاب بقوله: يجوز قطع المضر، ثم ما حدث بعد الوقفية أفتى جمع بأن حكمه حكم الأصل فيكون وقفاً، ويشهد له ما قاله

السبكي في شجر الموز، وأفتى آخرون: بأنه للموقوف عليه، واختلفوا في الموجود حال الوقفية. قال بعضهم: والذي تحرر لي بعد التثبت أياماً أنه إن أمكن نقله إلى مكان آخر فعل، وإلا بيع ويشترى بثمنه نخل أو يشارك به في نخل يقوم مقام الأصل وتجري عليه أحكامه وتصرف غلته في مصارفه ولذلك شاهد من كلامهم. انتهى وهو متجه) انتهت.

وبما تقرر، يعلم اتجاه ما في حواشي شيخنا العلامة عبد الحميد على التحفة من حمله البحث المذكور للسيد عمر البصري الموافق لإفتاء من مر على ما إذا لم يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ولم يمكن شراء شقص بها، حيث قال: قوله أي السيد عمر: فهي ملك للموقوف عليه. أي إن لم يمكن الانتفاع بها مع بقاء عينها ولم يمكن شراء شقص بقيمتها كما يأتي أي نظير ما مرّ.

ويأتي في عبارة التحفة أي وأما إذا أمكن الانتفاع بها بنحو غرسها في أرض أصلها أو شراء شقص بثمنها فيفعل ذلك فلا ترجع إلى الموقوف عليه أي ومن باب أولى إذا أمكن شراء نخل بثمنها، وحينئذ فلا ينافي ذلك ما تقرر أولاً، وتقدم أيضاً عن فتاوى الشيخ ابن حجر، والله ﷻ أعلم.

ورد هذا السؤال من بلدة ضنك:

في ريع وقف المسجد المتعطل:

سئل في مسجد تعطل وخرب ما حوله من العمران، وتحوّل

من كان ساكناً هناك من مدة مديدة، فماذا يفعل بريع وقف المسجد المذكور؟

فأجاب بقوله ﷺ: يصرف ريعه عند عدم توقع عوده إلى مسجد آخر كما اعتمده العلامة ابن حجر والشمس الرملي وغيرهما، والمسجد القريب أولى. ففي الوقف من فتاوى العلامة ابن حجر ما نصه: (وأما غلة وقف المسجد المتعطل، فقال الروياني كالماوردي: تصرف للفقراء والمساكين، وقال في محل آخر: إنه منقطع. فتصرف غلته لأقرب الناس إلى الواقف، وقال المتولي: لأقرب المساجد إليه، وقال الإمام: يحفظ لتوقع عوده، وهو قياس ما ذكره في غلة وقف الثغر. اهـ، والذي يتجه إن رجا توقع عوده ووجد موثوق به[1] تحفظ، وإلا فالذي يتجه ما ذكره المتولي) انتهى. ونقل العلامة ابن زياد في فتاويه قولاً آخر عن الخياطي أنها تصرف إلى المصالح، واعتمد هو ـ أعني ابن زياد ـ ما اعتمده ابن حجر حيث قال: (ـ الخامس أي من الأوجه: وهو المعتمد، وجرى عليه في الأنوار والجواهر وزكريا، أنه يصرف إلى مثلها[2] المسجد إلى المسجد. . . إلخ، والقريب أولى وعليه أي كونه أولى يحمل قول المتولي لأقرب المساجد) انتهى.

وقد جمع الشهاب الرملي في فتاويه بين الأقوال، فإنه: (سئل

---

(١) قوله: «ووجد موثوق به» أي لحفظ الغلة. اهـ.

(٢) قوله: «إلى مثلها» الضمير راجع إلى المساجد والآبار والرباطات المسبلة. اهـ.

عما لو تعطل مسجد بتعطل البلد أو انهدام أو نحو ذلك. فأجاب: بأن الذي تحرر لي في هذه المسألة أنه إن توقع عوده حفظ له وهو ما قاله الإمام أي مجمل ما قاله، وإلا فإن أمكن صرفه إلى مسجد آخر صرف إليه، وهو ما نقل عن المتولي وبه جزم في الأنوار، وإلا فمنقطع الآخر فبصرف لأقرب الناس إلى الواقف وهو ما قاله الروياني في محل آخر، وحكاه الحناطي فإن لم يكونوا صرف إلى الفقراء والمساكين أي أو مصالح المسلمين، وهو ما قاله الماوردي وجزم به الروياني في البحر، وحينئذ لا خلاف في المسألة) انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد جادي:

في مسجد حواليه أرض موقوفة له فبنى رجل وسطه جداراً وجعل المسجد مسجدين:

سئل في مسجد حواليه أرض موقوفة له وَقَفَهَا بانيه أو غيره، فقام رجل وبنى في وسطه جداراً، وجعل المسجد مسجدين مسجداً للشتاء وآخر للصيف، وأدخل في كل في سمته الأرض الموقوفة المذكورة، وخرج محراب كل منهما أو محراب أحدهما عن حد المسجد الأصلي. فهل يشترط لاستحقاق الإمام غلة ما وقف على المسجد الأصلي وقوفه حالة الإمامة في حد ذلك الأصلي كما أفتى به بعض فضلاء العصر أو لا يشترط؟ بل يكفي في استحقاقه ما ذكر وقوفه حالة الإمامة فيما زيد على الأصلي من محراب أو غيره.

وهل فرق بين ما إذا كانت الأرض المزادة موقوفة للمسجد الأصلي كما تقرر وبين ما إذا وقفت مسجداً استقلالاً؟

وهل يجوز أن تفرش حصر المسجد الأصلي في النصف الثاني المزاد في المسجدين أو لا؟

فأجاب بقوله: في فتاوى العلامة ابن حجر ما ملخصه أنه: (إن أشار الواقف بأن قال: وقفت على هذا المسجد. لم يجز صرف شيء من غلة ذلك الوقف إلى الزيادة الحادثة بعده؛ لأن الإشارة إلى الشيء تقتضي تعيينه وحضوره، وإذا تعيّن موجود للوقف بالنص من الواقف عليه لم يجز صرف شيء من ذلك الوقف إلى غير المتعين المذكور، وإن لم يشرط بأن قال: وقفت على مسجد بلد كذا أو على المسجد الغربي منها مثلاً. جاز صرف غلة ذلك الوقف إلى الزيادة الحادثة؛ لأنه لما لم يشر إليه لم يأت بما يقتضي التعيين والانحصار في الموجود، وإنما أتى بما يشمل الحادث كالأصل؛ لأنهما يسميان باسم واحد وهو مسجد بلد كذا أو المسجد الفلاني، فيتناولهما لفظه، ومع تناوله لهما لا نظر للخارج؛ لأن القرائن الخارجية لا ينظر إليها إلا إذا لم يقع في اللفظ ما يخالفها) انتهى.

ويعلم من هذا أن الواقف عندما وقف على المسجد الأصلي في مسألتنا إن أشار كأن قال: وقفت على هذا المسجد، لم يجز صرف شيء من غلة ذلك الوقف إلى الإمام الواقف حالة الإمامة فيما زيد على المسجد الأصلي أو في محرابه. وإن لم يشر كأن

قال: وقفت على مسجد بلد كذا أو على المسجد الجنوبي من ذلك البلد مثلاً، جاز صرف غلة ذلك الوقف إلى الإمام المذكور.

وهذا التفصيل يأتي في فرش النصف الثاني المزاد بحصر المسجد الأصلي كما يعلم مما يأتي، وبما تقرر علم أنه لا فرق بين كون تلك الأرض المزادة موقوفة للمسجد الأصلي وبين ما إذا وقفت مسجداً استقلالاً.

وفي فتوى أخرى للعلامة ابن حجر ما يصرح بما قررته أيضاً، فأنا أذكره ملخصاً وإن كان فيه بعض بسط للفائدة، فقد سئل: عن صدقة على وارد مسجد، ثم وسع ذلك المسجد لحاجة أو لغيرها، وقلنا: لابدّ من وروده؛ لأجل الاستحقاق أو لم نقل به، فهل الوارد في الزيادة كالوارد في المزاد عليه؟ وتلحق الزيادة به في سائر الأحكام؛ حتى يسرج فيها من صدقته ويشتري لها الحصر من صدقته الموجودة قبل فعل الزيادة، وهل تدخل الزيادة في الصدقة الحادثة على المسجد بعد حدوثها عند الإطلاق مطلقاً كما هو ظاهر أو لا؟ فأجاب: بأن الذي يتجه لي أن الورود شرط؛ لأن كل صفة وقعت في كلام الواقف، فالأصل أنها للاشتراط؛ حتى يوجد من كلامه أو بقرينة خارجية ما يصرفها عن ذلك، وحيث قلنا أن الورود إلى المسجد شرط في الاستحقاق ترتب على ذلك أمران:

أحدهما: إنه يشترط في الوارد أن يحل له المكث في المسجد. **ثانيهما**: إنه هل يستحق من ورد إلى زيادة المسجد

الحادثة بعد الوقف؟ والذي يظهر لي في ذلك أنه يرجع إلى لفظ الواقف، فإن كان قال: وقفت هذا على وارد هذا المسجد، لم يستحق الوارد إلى الزيادة شيئاً، وإن كان قال: على وارد مسجد بلد كذا، استحق.

والفرق أن قوله في الأول: «هذا المسجد» لم يتناول الزيادة؛ لأن الصورة أنها حدثت بعد ذلك، والإشارة تختص بالموجود ولا تتناول المعدوم، فالوارد إلى الزيادة حينئذ لم يتناوله لفظ الواقف فلا يستحق، بخلاف قوله: «مسجد بلد كذا» فإنه لا إشعار فيه بالاختصاص بالمسجد الموجود حال الوقف، فاستحق الوارد إلى الزيادة؛ لأنها إذا وقفت مسجداً صارت من مسجد بلد كذا، ويأتي في إيقاد الزيادة وفرشها وغيرهما من مال الصدقات الموجودة قبلها ما تقر.

فإن قال المتصدق: «على هذا المسجد» لم يصرف من صدقته شيء؛ لمصالح تلك الزيادة الحادثة بعد تلك الصدقة، وإن قال: «على مسجد بلد كذا أو بني فلان» صرف من صدقته؛ لمصالح تلك الزيادة.

فإن قلت: فحيث قلنا بأن الزيادة يصرف على مصالحها من الموقوف على المسجد أو مصالحه قبل وجودها، فهل يتقيد الصرف عليها من ذلك بما إذا جازت بأن اضطر إليها؛ لضيق المسجد، بخلاف ما إذا لم يضطر إليها فإنها لا تجوز كما قاله ابن عبد السلام وأقروه.

قلت: يحتمل أن يقيد جواز الصرف عليها من ذلك بما إذا جازت؛ قياساً على الصرف أي من مال وقف المسجد على نحو المنارة والبئر، ويحتمل الفرق بأن الزيادة وإن حرمت تسمى مسجداً، فيتناولها قول المتصدق: «على مسجد كذا» والحرمة ليست في اتخاذها بل في هدم جدار المسجد لأجلها، وذلك لا يمنع إطلاق لفظ المسجد عليها، فمن ثم استحقت أن يصرف عليها من وقفه؛ لشمول لفظه لها مع عدم اتصافها بالحرمة، بخلاف نحو المنارة والبئر فإنهما يوصفان بالحرمة من حيث ذاتهما فلم يمكن مع ذلك الصرف عليهما من وقفه؛ لأن فيه حينئذ إعانة على معصية على أنهما أي المنارة والبئر مع الزيادة على حد سواء؛ لأنا إن أردنا الصرف على الثلاثة حين توجد فصلنا بين جواز اتخاذها وعدمه، وإن أردنا الصرف عليها بعد بناء المنارة وحفر البئر وبناء الزيادة جاز ذلك وإن حرم اتخاذها؛ لأن الصرف عليها حينئذ ليس من حيث ذاتها بل من حيث انتفاع المسجد بها، كالصرف على رشاء البئر ومؤذن على المنارة أو إيقاد عليها عند الاحتياج وعلى نحو حصر وإيقاد للزيادة فالثلاثة سواء، فنتج أنه لا فرق بينهما ويسقط السؤال من أصله.

فإن قلت: ما ذكرته من التفصيل في الزيادة من أن قوله: «هذا المسجد» لا يشملها، وقوله: «مسجد كذا» يشملها، يخالفه كلامهم في باب الاقتداء، ويقتضي أن الزيادة لها حكم المسجد مطلقاً؛ وذلك أنهم ألحقوا رحبة المسجد به وهي الخارجة عنه

المحطوط عليها لأجله سواء أبنيت معه أم لا؟ فيحرم المكث فيها على الجنب ويصح الاقتداء لمن فيها بمن في المسجد وإن حال بينهما ما يمنع المرور والرؤية وغير ذلك، بل صرح الشيخ أبو حامد شيخ الطريقين بما هو أعم من ذلك حيث قال: فأما الصلاة في المساجد المتصلة بالمسجد وبابها إلى المسجد، فالحكم فيمن صلى فيها حكم من صلى في المسجد سواء أكانت أبوابها مغلقة عن المسجد أو مفتحة، وإنما قلنا هذا؛ لأنه لا يخلو إما أن تكون هذه المساجد بنيت مع الجامع أو بعده، فإن كانت بنيت معه فهي من الجامع، فإن كانت بنيت بعده فقد أضيفت إليه فهي منه على كل حال انتهى. كلامه صريح في أن الزيادة المذكورة حكمها حكم المسجد مطلقاً، فلم لم نقل به مسألتنا؟

قلت: ملحظ ما نحن فيه غير ملحظ صحة القدوة، والاعتكاف وحرمة المكث على الجنب وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالمسجد من حيث كونه مسجداً، وهذه كلها متعلقة بالزيادة وبالرحبة ونحوهما فهما فيه على حد سواء؛ لأن المدار على ما يسمى مسجداً وما يلحق به وهذه كذلك، وأما ما نحن فيه فالحكم لم يتقيد بالمسجد من حيث كونه مسجداً فحسب، بل من حيث إن الواقف قصر الاستحقاق؛ لوقفه على الورود لموضوع معين، فكل من ورد ذلك الموضع الذي نص عليه الواقف مستحق ومن لم يرده لم يستحق، وقصر الاستحقاق على محل معين إنما يكون باللفظ، فمن ثم نظرنا للفظ وقلنا إن كان فيه إشارة لم

تدخل الزيادة وإلا دخلت، عملاً بمدلول اللفظ الذي الكلام فيه ولا نظر؛ لكون تلك الزيادة أعطيت أحكام المسجد لأن ذلك لملحظ آخر كما علم مما تقرر. انتهى.

وقوله: «حين تواجد كذا» في النسخة التي بيدي من الفتاوى، ولعل صواب العبارة: «حين لم توجد» أي الثلاثة بقرينة السياق وبما ذكره من أن ملحظ ما نحن فيه غير ملحظ صحة القدوة... إلى آخره، يعلم أن ما في الوقف من حواشي الشهاب الرملي على الأسنى عن الزركشي، من أن المساجد المتصلة لها حكم المسجد الواحد على الصحيح في القدوة وغيرها. انتهى. والمراد بذلك الغير، إنما هو الاعتكاف وحرمة المكث على الجنب وغير ذلك من الأحكام المتعلقة بالمسجد، من حيث كونه مسجداً لا مطلقاً، فافهم.

وبقي ما إذا لم يتبين أنه أشار الواقف عند الوقف إلى المسجد الأصلي أو لم يشر، فهل يجوز الصرف إلى ما زيد عليه الشامل ذلك للإمام المذكور وغيره أو لا يجوز؟ فيه نظر ولعل الأقرب الجواز؛ وذلك لأن ما زيد له استحقاق في الجملة في الوقف المذكور، ونحن نشك في وجود المانع الذي هو إشارة الواقف إلى المسجد الأصلي، والأصل عدمها، وبقولنا بالجملة يندفع ما قد يقال، من أن الأصل المذكور عارضه أصل عدم الاستحقاق؛ ولأن الغالب ممن يقف على المساجد عدم الإشارة إليها حالة الوقف، وقد اعتبروا الغلبة في غير موضع منها قولهم

تعليلاً لصحة الوصية فيما لو قال: أوصيت بثلثي ويصرف للفقراء والمساكين؛ لأن غالب الوصايا لهم. ويؤيد ما استقربته قولهم: لو اندرس شرط الواقف ولم تعرف مقادير الاستحقاق أو كيفية الترتيب، قسمت الغلة بينهم بالسوية.

ثم رأيت في الوصية من فتاوى العلامة ابن حجر ما هو كالصريح فيما استقربته وملخصه أنه: سئل عما لو أوصى بنخلة على مسجد وبأخرى على مسجد آخر بمكان آخر، ثم نسي الشهود أو بعضهم والباقي دون النصاب مُعَيَّنَ كُلٍّ، فهل يأتي هنا ما ذكروه فيما لو اندرس شرط الواقف؟ فأجاب: بأن ذلك يحتاج إلى ذكر ما قالوه في الوقف؛ ليعرف هل يصح تخريج هذه عليه أو لا؟ والذي في الروضة وغيرها في ذلك: إنه لو اندرس شرط الواقف وجهل الترتيب بين أرباب الوقف أو المقادير، بأن لم يعلم هل سوّى الواقف بينهم أو فاضل؟ قسمت الغلة بينهم بالسوية؛ إذ لا مرجح، فإن تنازعوا في شرطه ولا بينة صدّق ذو اليد بيمينه؛ لاعتضاد دعواه باليد، فإن لم يكن لواحد منهم على الموقوف يد أو كان في أيديهم سوّى بينهم، فإن جهل مستحق الوقف صرف لأقرباء الواقف ثم للمصالح، هذا كله حيث لم يكن الواقف أو من يقوم مقامه حياً كما بينه الماوردي والروياني بما حاصله أن الواقف إن كان حياً عمل بقوله بلا يمين، فإن مات رجع إلى وارثه، فإن لم يكن له وارث وله ناظر من جهة الواقف رجع إليه لا إلى المنصوب من جهة الحاكم، فإن وجدا واختلفا فهل يرجع

إلى الوارث أو إلى الناظر؟ وجهان رجح الأذرعي منهما الثاني.

وفي فتاوى النووي: (وإذا قلنا بالأصح أن الوقف يثبت بالاستفاضة، لا يثبت بها شروطه وتفاصيله بل إن كان وقفاً على جماعة معينين أو جهات متعددة قسمت الغلة بينهم بالسوية أو على مدرسة مثلاً أو تعذرت معرفة الشروط، صرف الناظر الغلة فيما يراه من مصالحها) انتهى.

وأنت خبير بأن الفقهاء سوّوا بين بابي الوقف والوصية في مسائل كثيرة، فلا يبعد أن تقاس مسألة الوصية المذكورة على ما قلناه في مسألة الوقف، فيقال: إن كان للموصي وارث رجع إليه، فإن لم يكن له وارث رجع إلى وصيّه إن كان له وصي، فإن وجدا واختلفا فهل يرجع إلى الوارث أو إلى الوصي؟ احتمالان أرجحهما الثاني على قياس الوجهين السابقين في مسألة الوقف، والراجح منهما فإن لم يكن وارث ولا وصيّ قسمت غلة النخلتين بين المسجدين، ويدل لذلك قول النووي في فتاويه السابقة: «أو جهات متعددة قسمت الغلة بينهم بالسوية» بل مسألتنا أولى بذلك من مسألة النووي؛ لأن بعض الجهات يحتمل أن يكون استحقاقه متأخراً عن بعض، ومع ذلك لم ينظروا إليه بل سووا بينها؛ حذراً من الترجيح بلا مرجح.

ومسألتنا تتحقق أن واحدة من النخلتين مستحقة لهذا، فاستحقاقها متيقن وإنما شككنا في المعيّن، فكان حملها على التساوي الذي ليس فيه إلا فوز إحداهما بزيادة على حصتها من

حصة الأخرى، أولى من مسألة الوقف التي فيها احتمال ذلك واحتمال أن إحدى الجهات فازت بما لا تستحق فيه شيئاً بالكلية.

فإن قلت: الفرق بأن مسألة الوقف تحقق فيها أن لكل واحد من المعينين أو الجهات حقاً في هذا الوقف المشكوك في شروطه، وإنما الشك في تعجل استحقاقه وتأخره بخلاف مسألة الوصية، فإنا نتحقق أنه ليس لكل من الجهتين حق في كل من النخلتين المشكوك فيهما، فيلزم على التساوي هنا إعطاء واحدة من الجهتين شيئاً لا استحقاق لها فيه بوجه لا متقدماً ولا متأخراً، بخلافه في مسألة الوقف فإن غاية ما يلزم عليه تعجيلُ حَقِّ المتأخر الحق كما لا يخفى.

قلت: هذا محتمل، لكن يمكن أن يجاب بأن بعض الجهات في مسألة الوقف فقد يتصور أنه لا يستحق شيئاً في هذا الوقف، بأن يكون استحقاقه مشروطاً بانقراض غيره إلى ذهاب عين الوقف، والقسمة بينهما على السواء فاستوت المسألتان، ويكفي في الجامع بينهما أن كلاً يحتمل فيه إعطاء من لا يستحق وتنقيص حق من يستحق، وهذا جامع صحيح يكفي مثله في صحة القياس. انتهى.

تأمل ما أجاب به ابن حجر بقوله: «بأن بعض الجهات في مسألة الوقف قد يتصور أنه لا يستحق شيئاً في هذا الوقف... إلى آخره» تجده كالصريح فيما قررته؛ وذلك لأن المزاد في المسجد في مسألتنا يحتمل أنه يكون مستحقاً لما وقف على الأصل بالتبعية

لشمول لفظ الواقف له بعدم الإشارة إلى الأصل حالة الوقف، ويحتمل أنه يكون غير مستحق له؛ لإشارة الواقف إلى الأصل عند الوقف ولا مرجح لأحد الاحتمالين، فيسوى بينهما فيصرف إلى المزاد كما يصرف إلى الأصل؛ حذراً من التحكم، بل لك أن تقول: إن الغلة التي أشرنا إليها فيما تقدم ترجح جانب عدم الإشارة، وقد أومأنا سابقاً إلى أن الغلبة اعتبروها في غير موضع.

وبما تقرر، يعلم أن الفتوى التي ذكرها السائل عن بعض الفضلاء خطأ، والله ﷻ أعلم.

في هدم جدار المسجد وتوسعته لضيقه:

سئل في مسجد يضيق عن المصلين فيه من أهل بلده يوم الجمعة ولا يسعهم، فهل يجوز هدم جداره لتوسيعه أو لا؟ بينوا.

فأجاب بقوله: توسيع المسجد جائز دون هدم جداره على ما يأتي، ففي فتاوى العلامة ابن حجر ما نصه: (وتجوز الزيادة في المسجد حيث كان فيها مصلحة ولم يترتب عليها ضرر، كهدم جدار المسجد أو إحداث ما يضره كوضع الجذوع على جداره فإن انتفى شرط مما ذكر امتنعت الزيادة) انتهى. وقال في موضع آخر منها: (إنه تجوز الزيادة إن اضطر إليها؛ لضيق المسجد أي كما في مسألتنا بخلاف ما إذا لم يضطر إليها، فإنها لا تجوز كما قاله ابن عبد السلام وأقروه) انتهى.

وفي موضع آخر منها ما نصه: (وسئل عن نقض المسجد

وتوسيعه هل يجوز؟ فأجاب بقوله: جوّزه ابن عجيل اليمني ومنعه الأصبحيّ، وقال بعض شراح الوسيط: يجوز بشرط أن تدعو الحاجة إليه ويراه الإمام أو من يقوم مقامه، فقد فعل في مسجد مكة والمدينة مراراً في زمن العلماء والمجتهدين ولم ينكر على ذلك أحد) انتهى.

ويمكن أن يجمع بين هذه الآراء، بأنه يجوز النقض والتوسيع مع رأي الإمام له أو من يقوم مقامه عند الاضطرار إليه، وكذا عند الحاجة إليه حيث لم يترتب عليه ضرر، كهدم جدار المسجد أو إحداث ما يضره كوضع الجذوع على جداره، وعلى هذا يحمل كلام ابن عجيل وشارح الوسيط أنه لا يجوز مع انتفاء شيء مما ذكر وعليه يحمل كلام الأصبحي، وهذا الجمع غير مناف؛ لما مرّ عن ابن عبد السلام، وقد قاله العلامة ابن حجر على أن من قواعدهم متى أمكن الجمع... إلخ في مبحث طرح الميتة التي لا يسيل دمها فيما نشؤها منه من حاشيته على التحفة أثناء كلام له ما نصه: (من قواعدهم متى أمكن الجمع لم يعدل إلى التناقض) انتهى، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد عجيب:

في رجل وقف نخيلاً على ولده فمات ثم مات الولد ولم يكن له وارث سوى أولاد عمات ذكور وإناث:

سئل في رجل وقف نخيلاً على ولده، فمات الأب ثم بعده مات الولد، ولم يكن له وارث سوى أولاد عمات ذكور وإناث، فهل هذا

الإرث إذا كان منقطع الآخر يرثونه ويكون وقفاً أم ملكاً لهم؟ وإذا قلتم وقفاً إذا مات أحد الوارثين يكون نصيبه لورثته أم لا؟

فأجاب بقوله: الوقف المذكور يكون منقطع الآخر، فيبقى النخل بعد موت الولد المذكور وقفاً، وتصرف غلته لأقرب الناس إلى الواقف، فإن كان أولاد العمات المذكورون هم أقرب أو لم يوجد أحد من أقارب الواقف غيرهم، فالغلة تصرف إليهم ويسوّى بين الكل، فلا يفضل ذكورهم على أناثهم. نعم تخص بفقرائهم فقط كما يأتي، فإن مات واحد منهم فلا يعطى شيء منها لوارثه إلا بعد موت جميع من في الدرجة القربى؛ لأن وصف الأقربيّة معتبر هنا، فعلم مما تقرر أن ما يأخذه من غلة هذا الوقف مَنْ يكون أقرب الناس إلى الواقف لا يأخذه على وجه الإرث، بل على وجه الاستحقاق من هذا الوقف خلافاً لما يوهمه كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ وها أنا أسوق شيئاً من عبارات أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ؛ لتعلم صحة ما أشرت إليه.

ففي المنهاج مع شرحه للعلامة ابن حجر: (ولو قال: وقفت على أولادي أو على زيد ثم نسله ولم يزد على ذلك، فالأظهر صحة الوقف؛ لأن مقصوده القربة والدوام، فإذا بين مصرفه ابتداء سهل إدامته على سبيل الخير، فإذا انقرض المذكور يبقى وقفاً؛ لأن وضع الوقف الدوام كالعتق ومصرفه أقرب الناس رحماً لا إرثاً إلى الواقف يوم انقراض المذكور؛ لأن الصدقة على الأقارب أفضل القربات فإذا تعذر الرد للواقف تعين أقربهم إليه) انتهى.

وعبارة البهجة مع شيء من شرحه لشيخ الإسلام زكريا: (ووسط وآخر أي أو آخر إن انقطع، كوقفت على أولادي ثم بهيمة ثم الفقراء أو وقفت على أولادي ولم يزد، فهو أي الوقف المنقطع الوسط أو الآخر صحيح؛ لمصادفته مصرفاً صحيحاً يبنى عليه بخلاف منقطع الأول ولا يعود ملكاً؛ لأن وضع الوقف على الدوام ولأنه صرف ماله إلى جهة قربية، فلا يرجع ملكاً بل إلى أقرب الناس إلى الواقف له يوم الانقطاع رجع وقفاً عليهم، والمعتبر قرب الرحم لا الإرث، فيقدم ابن البنت على ابن العم، وإذا اجتمع أقارب فالقول في المقدم منهم كما في الوصية للأقرب، وسيأتي في بابها ويختص بفقرائهم على الأصح) انتهت.

وعبارتها في الوصية مع شيء من الشرح المذكور: (وأقرب الأقارب يشمل الأصول وإن علوا، والفروع والحواشي وإن بعدوا، وقُدِّم عند الاجتماع الفروع ثم الأصول أي الأبوان وبعده أي الأصل أي الأبوين، الأخوة من الجهات الثلاث، ثم جدودة من جهة الأب والأم تلي الأخوة في القوة، ثم بعد الجدودة عمومة كذا إلا الخؤلة فلا ترتيب بينهما كما قال: وهذه لهذه عديلة، وأقرب كل جهة ممن ذكر قدم أنت على بعيدها، فقدم الولد على والده والأخ على ولده والجد على أبويه وهكذا) انتهت، ومثل ذلك في العباب والأسنى وغيرهما. تأمله تجده صريحاً فيما أشرت إليه في صدر الجواب، من أنه لا يعطى شيء

من الغلة لأولاد أولاد العمات ما دام أحد من أولاد العمات باقياً؛ لأن وجود ذي الدرجة القربى يمنع استحقاق ذي الدرجة البعدى هنا، ولو مع اتحاد الجهة كما علمت.

وقول البهجة: «وأقرب الأقارب الفروع... إلى آخره» أي فيما إذا أوصى لأقارب زيد، وأما إذا أوصى لأقرب أقارب نفسه، فلا يدخل وارثه بالفعل مطلقاً كما هو مصرح به في المتون، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد خور الحمام:

في الأرض هل تصير وقفاً بمجرد وقف شجرها:

سئل فيما لو وقف شخص نخيلاً لجهة كذا ولم يتعرض للأرض، فهل تصير الأرض وقفاً أيضاً كالنخيل أو لا؟

فأجاب: لا تصير الأرض وقفاً بمجرد وقف النخيل على المعتمد، بل تبقى ملكاً للواقف أو وارثه. ففي حواشي الشهاب الرملي على الأسنى ما نصه: (لو وقف شجرة أو جداراً، ففي دخول مقرهما وجهان أصحهما عدم دخوله) انتهى، وفي الوقف من التحفة نقلاً عن تصحيح الأذرعي أنه: (لو وقف شجرة أو جداراً لم يدخل مقرهما قال وبه أي وبعدم الدخول صرح القفال في الأولى أي في وقف الشجرة، قال ـ أعني الأذرعي ـ: ورأيت من صحح دخوله أي المقر في الأرض أي كما هو وجه في البيع) انتهى.

وصرح في التحفة قبيل ذلك: بأن الوقف في نحو ذلك مقيس على البيع، وأيده بما مر عن الأذرعي آنفاً، وقد صرحوا في البيع بأنه لا يدخل في بيع الشجرة مغرسها، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد خور الحمام:

فيمن وقف أرضاً لقراءة القرآن على قبره:

سئل فيما لو قال إنسان: وقفت هذه الأرض أي الآن على أن تصرف غلتها يقرأ على قبري بعد موتي كل يوم جزء من القرآن الكريم، فهل تجوز القراءة عند غير قبره إذا لم يوجد من يقرأ على قبره ووجد من يقرأ في مكان آخر نحو بيته؟

فأجاب بقوله: قال العلامة ابن زياد في فتاويه: (يصح الوقف على من يقرأ على قبر الشيخ الفلاني، وتتعين القراءة على القبر مراعاة؛ لشرط الواقف ويتعين أيضاً القدر الذي قدّره الواقف) انتهى.

ومن هذا يعلم أنه تتعين القراءة عند قبر الواقف في مسألتنا، فلا تكفي القراءة في مكان آخر للعلة المذكورة، وهي مراعاة شرط الواقف، وهذا عند عدم تعذر القراءة على القبر ظاهراً، وأما عند تعذرها فلم أر فيه نقلاً صريحاً، وقياس ما ذكروه في مسائل لا تخفى على من له إلمام بكلامهم، أنه إذا رجي على قرب عرفاً وجود من يقرأ على القبر لا يجوز نقل القراءة إلى محل آخر؛ إذ لا ضرورة إليه حينئذ، وإن لم يرج ذلك بأن أيس عادة من وجود

من يقرأ على القبر على قرب عرفاً، جاز نقل غلة الوقف لمن يقرأ له في محل آخر نحو بيته للضرورة، ومخالفة شرط الواقف للضرورة جائزة. ففي التحفة أثناء كلام ما نصه: (ومع الضرورة تجوز مخالفة شرط الواقف للعلم بأنه لا يريد تعطيل وقفه وثوابه) انتهى.

وفي فتاوى صاحب التحفة أنه: (إذا تعذر وجود مدرس وطلبة في مسجد له وقف على المدرس جاز لناظره وللحاكم نقل التدريس لأقرب المساجد إليه التي يمكن فيها ذلك؛ لأن العرف يشهد بأن الواقف لم يقصد بالوقف على المدرس والطلبة إلا دوام إحياء العلم وظهور شعاره، وهذا حاصل بوجود المدرس في غير مدرسته إذا تعذر وجوده في مدرسته، ولا يرد على ما قدّمته ما نقل عن فتاوى الإمام ابن عجيل اليمني في الوقف والوصية والسقاية والمدرسة أنه لا يجوز نقله إلى غيره، بل يحفظ إلى أن يرجع الناس لذلك الموضع بعينه أو إلى أقرب محل للمسجد أو لطريق السقاية، ومن نقله ابتداء أثم وضمن، وإن حكم به حاكم نقض حكمه؛ لأن محله إذا رجي عود الناس كما هو ظاهر على أنه جوز فيه النقل للأقرب، وكذا فيما قدمته لتعبيري فيه بالتعذر، فافهم أنه لو لم يتعذر بأن رجي على قرب عود مدرس وطلبته في محل الوقف لا يجوز النقل؛ إذ لا ضرورة إليه، وإنما الكلام حيث أيس عادة من عود من ذكر على قرب عرفاً، فحينئذ ينقل لمدرس وطلبة في محل آخر) انتهى ما أردت نقله من الفتاوى.

وقياس مسألتنا على ذلك ظاهر؛ لأن العرف يشهد بأن الواقف لم يقصد بالوقف على من يقرأ على قبره بعد موته كل يوم جزءاً من القرآن الكريم إلا النفع وحصول الثواب له بقراءة ما ذكر على قبره، وهذا حاصل لوجود القراءة بالنية والدعاء له عقب القراءة إذا تعذر وجود من يقرأ على قبره، وأيضاً صرف الغلة للقراءة لواقف في مكان آخر عند تعذرها على قبره أقرب إلى غرضه وهو مما اعتبروه، ففي الأنوار: (ولو وقف على مسجد أو رباط معيّن ولم يذكر المصرف إن خرب صح وهو منقطع الآخر، لكن هنا يصرف إلى مسجد أو رباط آخر؛ لأنه أقرب إلى غرض الواقف) انتهى.

وعلم مما تقرر أن تقييد القراءة بكونها عند قبره أمر معتبر شرعاً، ويُوَجّه بأنه غرض مخصوص مقصود مغاير؛ لما سواه في النفع للميت، فلا يجوز قطع النظر عنه إلا عند الضرورة، ومن ثم صرحوا بأنه لو قال: وقفت كذا الآن على من يقرأ على قبري بعد موتي، ولم يعرف له قبر بطل الوقف؛ لأنه من قبيل منقطع الأول، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من دولة البحرين:

فيما لو باع رجل قلد الإمام أبا حنيفة المال الموقوف واشترى بثمنه مثله:

سئل فيما لو باع رجل قلد الإمام أبا حنيفة المال الموقوف، واشترى بثمنه غيره مثله أو أحسن منه بشهادة أهل المعرفة، فهل هذا البيع صحيح أو لا؟

فأجاب بقوله: جواز استبدال الموقوف بغيره إذا لم يشرطه الواقف له شروط عند الحنفية منها: أن لا يكون البيع بغبن فاحش، ومنها أن يخرج الموقوف عن الانتفاع بالكلية بأن لا يحصل منه شيء من الغلة أصلاً أو مالاً يفي بمؤنته، ومنها أن لا يكون هناك ريع للوقف يعمر به أي من غير غلته، ومنها أن يكون المستبدل قاضي الجنة المفسر بذي العلم والعمل كأن كان بإذنه ورأيه المصلحة فيه، ومنها أن يستبدل بعقار لا بدراهم ودنانير.

قال بعضهم: لأنا شاهدنا النظار يأكلونها، وقل أن يشتروا بها بدلاً، واعترض بأن الفرض أن المستبدل قاضي الجنة، وهو لا يخشى منه المحذور المذكور، ورد بأن قاضي الجنة شرط للاستبدال فقط لا للشراء بالثمن أيضاً، فقد يستبدل قاضي الجنة بالدراهم ويبقيها عنده أو عند الناظر ثم يعزل القاضي، ويأتي في السنة الثانية من لا يفتش عليها فتضيع أي الدراهم والدنانير، وأما إذا شرط الواقف استبداله لنفسه أو لغيره فلا يلزم خروجه عن الانتفاع ولا مباشرة القاضي له ولا عدم ريع يعمر به، أفاد ذلك كله العلامة ابن عابدين في رد المحتار، ومعلوم أن شرط الواقف استبدال الوقف منتف في مسألتنا جزماً لعدم تصوره؛ لكون الواقف شافعي المذهب كما تشهد به القرائن والشروط المعتبرة لجواز الاستبدال عند عدم شرط الواقف إياه غير موجودة، فلم يجز الاستبدال عند الحنفية المجوّزين له فلا يجوز تقليدهم هنا في جواز الاستبدال.

والحاصل، أن التقليد الواقع من ذلك الرجل البائع للمال الموقوف باطل في مسألتنا، فيحكم ببطلانه وهو عاص وآثم به، ثم اعلم أن جواز الاستبدال مع وجود الشروط ليس محل اتفاق عند الحنفية بل مختلف فيه، ففي حواشي الدر للعلامة ابن عابدين: (الاستبدال على ثلاثة وجوه:

الأول: أن يشرطه الواقف لنفسه أو لغيره أو لنفسه وغيره، فالاستبدال فيه جائز على الصحيح، وقيل: اتفاقاً.

والثاني: أن لا يشرطه سواء شرط عدمه أو سكت، لكن صار بحيث لا ينتفع به بالكلية فهو أيضاً جائز على الأصح إذا كان بإذن القاضي ورأيه المصلحة فيه.

والثالث: أن لا يشرطه أيضاً، ولكن فيه نفع في الجملة وبدله خير منه ريعاً ونفعاً، وهذا لا يجوز استبداله على الأصح المختار. وأفاد صاحب البحر في رسالته في الاستبدال أن الخلاف في هذا الثالث، إنما هو في الأرض إذا ضعفت عن الاستغلال بخلاف الدار إذا ضعفت بخراب بعضها ولم تذهب أصلاً، فإنه لا يجوز الاستبدال حينئذ على كل الأقوال). انتهى، والله أعلم.

❁ ❁ ❁

باب الهبة

ورد هذا السؤال من محافظة ظفار:

في حلي الزوجة وزينتها وما يعطيه الرجل لولده وأهله:

سئل في رجل ألبس زوجته حلياً كثيراً من ذهب وفضة، وبسطت عليه إلى أن مات، فنذرت نصف ذلك الحلي لأولاد ابنها وقبضوا بعضه، ثم ماتت فادعى وارث الرجل بأن الحلي مال مورثي ولم يكن لزوجته فيه حق، بل هو عارية عندها إلى أن مات مورثي وتصرفها بالنذر باطل، وأجاب أولاد الابن بأن الحلي مال جدتنا باسطة عليه مدة حياة زوجها ولم ينكر عليها الزوج بالعارية ولا بالاستعمال ونذرها وتصرفها صحيح.

فأجاب بقوله: إلباس الرجل زوجته حلياً من غير إيجاب منه وقبول منها ولا قصد هدية منه لا يفيد تمليك الحلي للزوجة، وحينئذ يبقى الحلي المذكور في ملكه وينتقل بموته لورثته كما يصرح به كلام أئمتنا ـ رحمهم الله تعالى ـ ففي الهبة من حواشي الأسنى للعلامة الشهاب الرملي: (لو اشترى حلياً لزوجته وزينها به فإنه لا يصير ملكاً لها، قاله القفال) انتهى، ومثله في التحفة أي لعدم الإيجاب والقبول، وعبارة النهاية: (وما قاله القفال وأقره جمع من أنه لو زين ولده الصغير بحلي كان تمليكاً له، بخلاف

زوجته فإنه قادر على تمليكه بتولي الطرفين أي دون زوجته مردود بأن كلاً منهما أي الرافعي والنووي يخالفه، حيث اشترطا في هبة الأصل تولي الطرفين بإيجاب وقبول وهبة وليّ غيره أي غير الأصل قبولها من الحاكم أو نائبه) انتهت.

قال العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية: (قوله: «فإنه قادر على تمليكه» يؤخذ منه أنه إذا دفع إلى نحو بنت زوجته شيئاً لا يصير ملكاً له، بل لابدّ من إيجاب وقبول وإن تأهل للقبول أو وليه إن لم يتأهل فليتنبه له، فإنه يقع كثيراً. قوله: «بإيجاب وقبول» أي فلا فرق بين الزوجة والولد وغيرهما في أن التزيين لا يكون تمليكاً) انتهى.

وفي النفقات من التحفة للعلامة ابن حجر ما نصه: (وفي الكافي لو اشترى حلياً وديباجاً لزوجته، وزينها به لا يصير ملكاً لها بذلك، ولو اختلفت هي والزوج في الإهداء والعارية صدق، ومثله وارثه) انتهى، وأقره العلامة ابن قاسم والسيد عمر البصري وشيخنا العلامة عبد الحميد الداغستاني في حواشيهم على التحفة، وهذا نص صريح بأن وارث الزوج في مسألتنا، هو المصدق باليمين في أن الحلي الذي ألبسها زوجها الذي هو مورثه إنما كان على سبيل العارية، فإذا حلف الوارث تبين بطلان النذر المذكور، وإنما لم ينظر هنا إلى كون الزوجة باسطة عليه؛ لأن ظاهر كلام السائل ـ حفظه الله تعالى ـ بل صريحه أنه لا نزاع بين وارث الزوج وبين أولاد ابن الزوجة في أن هذه الحلي كان الزوج

ألبسها إياه منفرداً باليد عليه، حيث قال: «في رجل ألبس زوجته حلياً. . . إلى آخره» لأنه لا يقال أنه ألبسها إياه إلا حينئذ ومع تسليمهم ذلك لا تبقى يد لجدتهم، بل يحكم برفع اليد وإن كان الحلي تحت يدها كما يقتضيه كلام الأنوار، حيث قال بعد كلام ما نصه: (ولو قال ذو اليد: هذا كان في يد أبيه أي المدعي قبل هذا بسنين، ولكنه كان غصبه مني فاسترجعته بطلت يده بإقراره باليد لأبي المدعي) انتهى.

وإقرارهم هنا كإقرار جدتهم التي كانت باسطة عليه، فكما أنها لو كانت حية وأقرت بأنه الذي ألبسها هذا الحلي، رفع ذلك الإقرار حكم يدها كذلك إقرارهم بذلك.

ثم رأيت في حاشية فتح الجواد لمؤلفه ما هو صريح فيما قررته أيضاً، حيث قال عند قول الفتح: وأفتى القفال فيمن جهز بنته بأمتعة بأنه يصدق بيمينه في أنه لم يملكها إياها انتهى ما نصه: (قوله: «وأفتى القفال. . . إلخ» ما أفتى به صحيح ولا أثر لليد؛ لأنها لا ينظر إليها إلا إذا لم يعلم أصلها، وأما إذا علم كما هنا كما هو الفرض فيما يظهر فلا ينظر إليها، ومن ثم لو لم يعلم أن هذه الأمتعة للأب ولا يدله عليها قبل ذلك، صدقت هي لا الأب عملاً باليد) انتهى. وأما تمسكهم بعدم إنكار الزوج عليها في الإعارة فلا يفيدهم شيئاً؛ لأن من قواعد مذهبنا أنه لا ينسب لساكت قول، واستثني من هذه القاعدة ما ليس مسألتنا منه، على أن المستعير يعير بإذن المعير كما هو مقرر في محله، والله أعلم.

ورد هذا السؤال من بلد جادي:

في الهبة تصح بالمعاطاة:

سئل فيما لو أعطى إنسان زوجته أو ابنه أو زوجة ابنه في حال صحته مالاً كثياب، فهل يملك من ذكر الموهوب بنفس الإعطاء والرضا والإباحة أو يشترط في ثبوت الملك صيغة الهبة من إيجاب وقبول.

فأجاب بقوله: قيل وهو قول ضعيف في المذهب: إن الهبة تصح بالمعاطاة، قال في التحفة: (واختير أي هذا القول أي من حيث الدليل لا من حيث المذهب، وعلى هذا فالشيء المعطى يملكه من ذكر وإن لم توجد صيغة، لكن المعتمد أنها لا تنعقد إلا بإيجاب وقبول، ففي المنهاج للإمام النووي ما نصه: وشرط الهبة إيجاب وقبول لفظاً) انتهى.

قال في التحفة: (وقد لا يشترط صيغة كما لو كانت ضمنية كأعتق عبدك عني فاعتقه وإن لم يقل مجاناً، وكما لو زين ولده الصغير بحلي بخلاف زوجته؛ لأنه قادر على تمليكه بتولي الطرفين، قاله القفال وأقره جمع، لكن اعترض بأن كلامهما أي الشيخين يخالفه حيث اشترطا في هبة الأصل تولى الطرفين بإيجاب وقبول، وهبة ولي غيره أن يقبلها الحاكم أو نائبه إلى آخر ما أطال الكلام عليه).

وفي الأنوار عند الكلام على الركن الثاني من أركان الهبة

ـ أعني الصيغة ـ: (ولو كان الموهب أو المهدى إليه صبياً أو مجنوناً قبل له وليه، ولو كان الواهب أباه أو جده تولى الطرفين، ولو كان الواهب وصياً أو قيماً أو أباه وهو فاسق، قبل له الحاكم أو مأذونه) انتهى.

وفي فتح الجواد: (الرابع أي من أركان الهبة: الصيغة ويأتي هنا خلاف المعاطاة فلا تصح الهبة إلا بإيجاب وقبول متصل، ويقبلها للمحجور وليه وإلا انعزل الأب والجد، وأفتى القفال فيمن جهز بنته بأمتعة بأنه يصدق بيمينه في أنه لم يملكها إياها، والقاضي بأنه لو بعث بها لدار الزوج فإن قال: هو جهازها ملكته وإلا فهو عارية ويصدق بيمينه) انتهى.

وفي حواشيه لمؤلفه: (قوله: «وأفتى القفال. . . إلخ» ما أفتى به صحيح ولا أثر لليد؛ لأنها لا ينظر إليها إلا إذا لم يعلم أصلها، وأما إذا علم كما هنا كما هو الفرض فيما يظهر فلا ينظر إليها، ومن ثم لو لم يعلم أن هذه الأمتعة للأب ولا يد له عليها قبل ذلك صدقت هي لا الأب عملاً باليد.

قوله: «والقاضي. . . إلخ » هو موافق للقفال حيث لم يصدر منه تصريح بقوله: هو جهازها أو نحوه، فيأتي فيه ما ذكرته في كلام القفال أي من قوله: «ولا أثر لليد. . . إلخ» وأما ما انفرد أي القاضي به من أنه إذا قال: هو جهازها أو نحوه ملكته، فهو واضح؛ لأن ذلك يتضمن الإقرار لها بالملك أي ظاهراً كما هو واضح أيضاً، ومن ثم لو لم يصدر منه في الباطن مملك جاز له

أن يتصرف فيه بنفسه، فتنبه لذلك فإنه مهم) انتهى كلام حاشية الفتح لمؤلفه.

وإذا علمت ذلك كله، تعلم أنه على المعتمد لابدّ في مسألتنا من الإيجاب من جهة المعطي، والقبول من جهة زوجته في الصورة الأولى، وابنه الرشيد في الثانية، وزوجة ابنه في الثالثة، وإن لم يكن الابن رشيداً فيقبل هو له حيث لم يكن فاسقاً، وإلا فالحاكم أو مأذونه كما تقدم عن الأنوار.

وفي حواشي العلامة الشبراملسي على النهاية أخذاً من كلامها: (إنه إذا دفع إلى نحو بنت زوجته شيئاً لا يصير ملكاً له، بل لابدّ من إيجاب وقبول إن تأهل للقبول أو وليه إن لم يتأهل، فليتنبه؛ فإنه يقع كثيراً) انتهى وأقره شيخنا العلامة عبد الحميد في حواشيه على التحفة، والله أعلم.

في هبة الأعمى للأجنبي:

سئل في امرأة عجوز عمياء وهبت نصف مالها لرجل أجنبي ليس من أقاربها ولا أرحامها أو نذرت له ذلك، فهل يصح ذلك أو لا؟

فأجاب بقوله: قال العلامة ابن حجر في فتح الجواد في شرح قول الإرشاد: الهبة تمليك ما يباع، ما نصه: (فما جاز بيعه من الأعيان جازت هبته، ومالاً كمغصوب من غير قادر وغير مرئي وزرع وثمر قبل بدو الصلاح من غير شرط قطع فلا، بجامع أنهما أي البيع والهبة تمليك في الحياة) انتهى. ويعلم من هذا، أن

ما وقع من تلك العجوز العمياء من الهبة لمن ذكر غير صحيح، بل محكوم عليه بالبطلان، وأما نذرها فصحيح حيث كانت رشيدة بأن كانت مصلحة لدينها ودنياها؛ لأن غير المرئي قابل لصحة النذر، وما تقدمت الإشارة إليه من عدم صحة هبة الأعمى نقله العلامة الشبراملسي في حواشي النهاية عن المحلي أيضاً حيث قال: (ومنه أي مما يشترط لصحة الهبة كالبيع الرؤية، فالأعمى لا تصح هبته ولا الهبة إليه بالمعنى الأخص، وأن حكمه حكم بيع الأعيان وهو ممتنع عليه بخلاف صدقته وإهدائه فيصح؛ لإطباق الناس على ذلك وهو الوجه الذي لا ينبغي خلافه) انتهى كذا بهامش وهو قريب.

ويصرح باشتراط الرؤية في الواهب والمتهب قول المحلي: (وفيها[1] كأصلها أمر العاقدين واضح أي من البيع وغيره أي فطريق الأعمى إذا أراد ذلك التوكيل) انتهى. وأقره العلامة الجمل في حواشي المنهاج، ونقله البيجرمي عن الجلي وأقره أيضاً، وما تقدم عن فتح الجواد من عدم صحة هبة زرع وثمر قبل بدو الصلاح من غير شرط القطع، مخالف لما في التحفة والنهاية وعبارة الأولى عطفاً على كلام ساقه: (وإلا الثمر ونحوه أي كالزرع والأخضر قبل بدو صلاحه فتصح هبته من غير شرط قطع) انتهت، والله سبحانه أعلم.

---

(١) قوله: وفيها الضمير راجع للروضة. اهـ.



فهرس الموضوعات

